

Université de Montréal

Épicure et les *vates* sacrés

Par

Christophe Groulx

Centre d'études classiques, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts

En études classiques

Décembre 2020

© Christophe Groulx, 2020

Université de Montréal
Centre d'études classiques, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé
Épicure et les vates sacrés

Présenté par
Christophe Groulx

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Elsa Bouchard
Président-rapporteur

Benjamin Victor
Directeur de recherche

Laetitia Monteils-Laeng
Membre du jury

Résumé

Aux vers 102 et 109 du premier livre de DRN, Lucrèce, poète épicurien, condamne les *Vates* (poète, prophète) qui, par leurs paroles, inspireraient une peur de la mort liée à des supplices d'après-vie. Pour un épicurien, l'âme cesse d'exister lors de la mort, d'où la condamnation exprimée dans les vers de Lucrèce. On a pensé que Lucrèce utilisait tout simplement le terme de façon péjorative en référence générique à des prophètes latins. Sous Auguste, le mot signifiera poète, tandis que des auteurs comme Virgile se désigneront eux-mêmes par ce terme.

Ce travail cherche à donner une réponse à la question : qui sont les *vates* dont Lucrèce parle ? Nous proposons d'identifier les *vates* de Lucrèce comme étant Orphée et Musée.

Ces poètes étaient très connus dans l'antiquité, en particulier par leur association aux rituels mystiques. Ces cultes étaient pour leur part essentiellement eschatologiques. En ce sens, ils véhiculaient une croyance en l'immortalité de l'âme, et des menaces de punition ou de mauvais sort dans le cas où les rituels initiatiques n'étaient pas accomplis. Parmi ces rituels, on peut compter les fameux mystères d'Éleusis. Par leur forte association avec ces cultes, Orphée et Musée se présentent comme les poètes eschatologiques les plus importants du monde antique. Épicure et son système, qui enseignaient que l'âme était mortelle, étaient donc certainement en conflit avec l'ensemble des croyances associées aux rituels mystiques et à leur pratique. Qui plus est, une étude de la piété épicurienne révélera qu'Épicure encouragea la participation aux cultes traditionnels dont les mystères, tout en rejetant les raisons traditionnelles de ces rituels (bienfaits des dieux, eschatologie de l'âme, etc.) Ainsi, Épicure ne put manquer de critiquer les croyances associées aux initiations, ainsi que les deux poètes qui en étaient inséparables. C'est cette critique que nous retrouvons dans le poème de Lucrèce.

Mots-clefs : Épicure, Lucrèce, *vates*, philosophie hellénistique, cultes à mystère, Orphée, Musée.

Abstract

In lines 102 and 109 of his first book, Lucretius uses the term *vates* of unnamed persons that preached eternal punishment of the soul. Lucretius (and Epicurus) reject the reality of these punishments, holding them a cause of needless trouble for the mind. Most translators understand the word *vates* to mean « prophet ». But given such a translation, it is hard to identify clearly who the *vates* could be, especially if we seek the answer in the Roman world.

This paper seeks a satisfactory answer to the question "Who are Lucretius' *vates*?" The author proposes to identify those Lucretius had in mind when he wrote the lines as Orpheus and Musaeus.

These two mythical poets were well known in antiquity, especially through their association with mystic rites and initiations. These rites, it turns out, were fundamentally eschatological. As such, they promoted belief in the immortality of the soul, and of eternal punishments if the rituals were not accomplished. Such rites included the famous Mysteries of Eleusis. Through their association with them, Orpheus and Musaeus are the most important eschatological poets of the ancient world. Because Epicurus asserted that the soul was mortal, there certainly existed a tension between the complex of beliefs associated with mystic rites and the Epicurean system. In addition, a study of Epicurean piety reveals that Epicurus encouraged participation in traditional cults, among them the mysteries, although the Epicurean had to reject the traditional justification of the cults (eschatology, good deeds from the gods, etc.). Consequently, Epicurus must have developed a critique of the beliefs associated with initiations, and certainly a critique of the two well-known poets that were inseparable from these rites. This critique is the one we find in Lucretius' poem.

Keywords : Epicurus, Lucretius, *vates*, hellenistic philosophy, mystery cults, Orpheus, Musaeus.

Table des Matières

TABLE DES MATIÈRES.....	1
EXPOSITION DE LA PROBLÉMATIQUE	3
Vates chez Lucrèce	3
Lucrèce et Épicure	5
Une recherche dans la philosophie d'Épicure	6
PHILOSOPHIE D'ÉPICURE.....	9
Brève présentation de sa physique	9
Son éthique.....	10
Plaisir et douleur : la fin de toutes choses.....	10
La peur des dieux	12
Les dieux existent	13
Critique de la religion populaire	16
Critique de la poésie	19
Les dieux comme modèles de bonheur	23
La peur de la mort.....	24
Premier argument : pas de sujet pour souffrir	26
Deuxième argument : l'argument de la symétrie	30
Argument mineur : argument mathématique	31
Pourquoi vivre si l'on a complété sa vie ?.....	31
Complexité de la peur de la mort	31
La piété épicurienne.....	33
La piété épicurienne selon les sources littéraires.....	34
La piété épicurienne selon les sources archéologiques.....	41
Articuler la piété traditionnelle avec la philosophie d'Épicure : la place du culte et des dieux	44
Conclusion	51
LA RELIGION MYSTIQUE DANS LA GRÈCE ANTIQUE.....	54
Les rituels mystiques de l'antiquité, une réponse alternative à la peur de la mort.....	54
Les mystères d'Éleusis : un rituel eschatologique	58
Les mystères en général : un rituel eschatologique	62
Conclusion provisoire	65
Orphée et Musée, des poètes mystiques bien connus.....	68
Orphée, Musée et Eumolpe liés à Éleusis	68

Orphée lié aux mystères	78
Au-delà des mystères : des poètes d'une grande autorité	83
Peur de la mort dans l'« orphisme »	92
Orphée et Musée : un duo inséparable	98
Conclusion provisoire II	99
 LES VATES DE LUCRÈCE	104
Considérations générales	104
4 fonctions	104
Importance de la versification dans leurs activités	112
Aspect religieux de leur pratique (inspiration divine)	114
 Orphée et Musée	115
4 Fonctions	115
Importance de la versification dans leurs activités	119
Aspect religieux de leurs activités	119
 Ennius et Lucrèce	120
Le monde des morts d'Ennius n'est pas celui des vates	120
Ennius est l'inspiration poétique de Lucrèce	120
 Pourquoi ne pas les nommer explicitement ?	122
 Orphée et Musée : vates par excellence chez les augustéens	123
Virgile	123
Horace	125
Ovide	126
Valerius Flaccus	127
Tite-Live	127
 Conclusion	128
 CONCLUSION GÉNÉRALE	130
 BIBLIOGRAPHIE	137

Exposition de la problématique

Vates chez Lucrèce

Le présent travail se veut une démonstration d'une thèse. Nous travaillerons autour du passage du *De rerum natura* de Lucrèce, sur les vers 102 à 115. Dans le passage, Lucrèce s'adresse à son mécène, Memmius, qu'il tente de convaincre de se joindre à la philosophie épicurienne. C'est d'ailleurs l'objet du long ouvrage que constitue le *De rerum natura*. Dans ce passage en particulier, Lucrèce s'attaque à la question du sort de l'âme après la mort. Nous ignorons quel est ce sort, si l'âme est créée avec le corps, ou si elle est immortelle et ira au Tartare. Ce dont nous met en garde Lucrèce ici sont principalement les paroles terribles de *vates* qui, semble-t-il, relatent des peines éternelles après la mort. Faisons attention à l'occurrence du terme *vates*. Le passage va comme suit :

Tutemet a nobis iam quovis tempore vatum
terrilquis victus dictis desciscere quaeres.
quippe etenim quam multa tibi iam fingere possunt
somnia, quae vitae rationes vertere possint
fortunasque tuas omnis turbare timore!
et merito; nam si certam finem esse viderent
aerumnarum homines, aliqua ratione valerent
religionibus atque minis obsistere vatum.
nunc ratio nulla est restandi, nulla facultas,
aeternas quoniam poenas in morte timendum.
ignoratur enim quae sit natura animai,
nata sit an contra nascentibus insinuetur
et simul intereat nobiscum morte dirempta
an tenebras Orci visat vastasque lacunas
an pecudes alias divinitus insinuet se,
Ennius ut noster cecinit, qui primus amoeno
detulit ex Helicone perenni fronde coronam,
per gentis Italas hominum quae clara clueret;

Toi-même quelque jour peut-être, vaincu par les récits effrayants des poètes sacrés, tu chercheras à te séparer de nous. Et en effet combien de rêveries peuvent-ils imaginer capables de bouleverser la conduite de ta vie et de troubler par la crainte toutes tes prospérités ! Et ce n'est pas sans cause. Car si les hommes

voyaient qu'il est un terme fixé à leurs misères, ils pourraient de quelque façon tenir tête aux superstitions et aux menaces de ces prophètes. Mais aujourd'hui il n'y a nul moyen, nulle faculté de résister, puisque ce sont des peines éternelles qu'il faut craindre dans la mort. On ignore en effet quelle est la nature de l'âme : est-elle née avec le corps, ou au contraire s'y insinue-t-elle à la naissance ; et périt-elle en même temps que nous dans la dissolution de la mort, ou bien va-t-elle voir les ténèbres d'Orcus et ses vastes abîmes, ou enfin s'introduit-elle, par l'effet d'une volonté divine, dans d'autres êtres, ainsi que l'a chanté notre Ennius qui, le premier, a ramené du riant Hélicon une couronne au feuillage éternel dont la gloire devait se répandre parmi les peuples italiotes ?¹

Le terme *vates* est ici traduit de façon presque unanime par prophète, que ce soit en anglais ou en français, et les commentaires sont sans ambiguïté : le mot signifie prophète et non poète².

Toutefois, nous savons que le terme changera de signification, en particulier avec les poètes augustéens³. Chez ces derniers, le terme prendra le sens de « poète », mais dans un sens plus solennel que le terme *poeta*, issu du grec. Après leur utilisation du mot, le terme signifiera simplement poète, de façon triviale.

Ce changement de sens n'apparaît pas sorti du néant. Contrairement à ce que Dahlmann prétendit⁴, ce n'est pas une simple erreur étymologique de Varron qui provoqua la réappropriation du mot au sens de poète par les augustéens. Nous verrons en effet dans la section *Les vates de Lucrèce*, avec un traitement détaillé des sources, que les *vates* ont toujours eu un certain rapport à la poésie, bien qu'ils n'aient jamais représenté la fonction poétique telle qu'on la retrouve, par exemple, chez les Grecs. On parle plutôt d'une association à la versification.

Revenons au texte. En prenant comme traduction prophètes, on doit poser la question suivante : qui sont ces prophètes qui annonçaient des peines éternelles dans la mort ? Difficile à dire. La réponse est d'autant plus dure à trouver lorsqu'on la place en contexte latin. Autre chose surprenante, ces prophètes avaient une théorie sur la nature de l'âme, puisque c'est la connaissance adéquate de cette nature qui permettra de contrer leurs menaces⁵. Il semble alors que « prophète » soit une traduction insatisfaisante. Notre thèse est que les *vates* de Lucrèce ne sont pas des prophètes à proprement parler. Ils sont plutôt des personnages grecs qui sont habituellement qualifiés de poètes : Orphée et Musée. Nous voudrions le

¹ Traduction de Alfred Ernout, 1925.

² Par exemple, commentaire de Cyril Bailey, Oxford, 1947, Clarendon Press; Trad. d'Alfred Ernout, 1925, Belles Lettres, qui traduit par « poètes sacrés » et « prophètes », et dit pourtant dans son commentaire avec Léon Robin, 1962, Belles Lettres : « Le mot équivaut à μάντις dans L. comme dans Ennius, et n'est pas synonyme de *poeta* » ; Trad. de José Kany-Turpin, 1993, Aubier, Paris, « devins » et « devins »; Trad. de William Ellery Leonard, 1916, E. P. Dutton : « soothsayers » et « seers »;

³ Voir en particulier Newman, 1967, qui a eu beaucoup d'influence sur la compréhension du terme par la suite, et sur la compréhension de la place du poète dans la société augustéenne.

⁴ Dahlmann, 1948.

⁵ I, v. 110-116.

démontrer à travers une étude de la philosophie épicurienne dans son rapport à ces personnages et à un type de culte qui leur est fortement associé : les cultes à mystères.

Lucrèce et Épicure

La route entreprise pour la démonstration suppose que le commentaire sur les *vates* est inspiré des écrits d'Épicure, mais adapté à la culture latine. Il n'est pas question ici de l'idée selon laquelle Lucrèce aurait mécaniquement retranscrit les paroles d'Épicure en les traduisant et en les mettant sous la forme de la poésie⁶. Cela suppose de toute façon un travail de la part de Lucrèce, et le simple fait qu'il ait composé un poème témoigne d'une indépendance face à son maître⁷. Enfin, nous pensons plutôt que la philosophie épicurienne, par sa position sur la mort, les dieux, la poésie et les cultes traditionnels, devait avoir, parmi les cibles de ses critiques, les poètes nommés. Et ces critiques étaient précisément de l'ordre de celles que Lucrèce présente dans son poème.

Il est difficile de déterminer dans quelle mesure Lucrèce fut fidèle aux écrits épicuriens qui le précédèrent, et dans quelle mesure il innova⁸. Toutefois, nous avons de bonnes raisons de penser que Lucrèce s'inspira en bonne partie du *Περὶ Φυσέως* d'Épicure. En effet, il est possible de voir une correspondance entre le développement de la pensée de Lucrèce et celui de l'œuvre majeure du philosophe du jardin. Bien que l'ouvrage de 37 livres d'Épicure ne nous soit pas parvenu, nous pouvons déterminer quels ont été les sujets traités, et quels livres en parlaient.

Sedley⁹ a démontré que les 25 premiers livres d'Épicure ont dû servir directement à la rédaction du poème de Lucrèce. Il remarque effectivement que le poète suit l'ordre des livres d'Épicure dans son traitement des différents sujets, à quelques exceptions près. Parmi ces exceptions, les vers 635 à 920 du premier livre, par exemple, ne sont pas à la place qu'ils devraient avoir si Lucrèce avait suivi de façon systématique l'ordre des textes d'Épicure¹⁰. Montaresi affirme qu'ils doivent avoir été tirés d'un autre texte grec, lui-

⁶ Clay, 1983, p.31.

⁷ Nous verrons qu'Épicure avait un point de vue extrêmement critique à l'égard de la poésie.

⁸ On voit toutes sortes d'opinions. Sedley, 1997, croit à une reproduction assez fidèle du *Περὶ Φυσέως*, Clay, 1983, croit à un Lucrèce indépendant de tout écrit, et Kleve, 1997, propose de penser Lucrèce comme membre du cercle épicurien de Philodème, pas tellement fidèle aux écrits du maître, mais plutôt au fait des nouveautés de Philodème et des débats contemporains de l'épicurisme (il se base beaucoup sur le contenu de la bibliothèque d'Herculanum). Sedley défend la thèse exactement inverse, 1998, chapitre 3, annoncé en p.18.

⁹ Sedley, 1997. Asmis, 2008, p.149, accepte la démonstration de Sedley.

¹⁰ Sedley, 1997, p.3. Ces vers devraient se trouver après le livre VI.

même écrit par un épicurien¹¹. Pour Montarese, toutefois, Lucrèce devait être familier avec le *Περὶ Φυσέως* de son maître. Il conclut même au chapitre 3 qu'Épicure est *a priori* la source la plus probable de Lucrèce pour sa critique des présocratiques, bien qu'il souhaite démontrer que ce n'est pas le cas.

Les données de Sedley sont assez convaincantes, et bien qu'il soit incontestable¹² que Lucrèce utilisât d'autres sources, nous devons admettre qu'il s'inspira sûrement en grande partie des écrits du fondateur du jardin pour le contenu de son poème¹³. Enfin, la présence de plusieurs copies du *Περὶ Φυσέως* dans la bibliothèque de Philodème témoigne de l'utilité que pouvait avoir l'ouvrage dans l'enseignement de la philosophie épicurienne¹⁴. Toutefois, l'analyse de Sedley exclut les 148 premiers vers du premier livre, parmi lesquels se trouve le passage qui nous concerne. Nous ne pouvons donc pas nous appuyer sur son étude pour affirmer hors de tous doutes que la question de l'âme telle que présentée aux vers 102 et suivants est tirée directement des écrits d'Épicure.

Mais malgré ces incertitudes, l'impossibilité d'identifier clairement les *vates* (prophètes) latins qui menacent de punitions dans l'après-vie, et la forte correspondance entre la majeure partie du *DRN* et les écrits d'Épicure, permettent de supposer que le commentaire sur les *vates* pourrait être mieux expliqué si l'on cherche dans la philosophie épicurienne et dans ses rapports au monde grec. Ajoutons que notre hypothèse permettra des explications plus satisfaisantes au sujet de l'utilisation du terme dans le poème. Ainsi, la réponse à la question « qui sont les *vates* ? » ne se trouve pas dans la poésie de Lucrèce, mais plutôt dans le système d'idées auquel il adhère.

Une recherche dans la philosophie d'Épicure

Nous avons ainsi décidé de chercher dans la philosophie épicurienne au sens large, c'est-à-dire telle qu'elle se présente non seulement chez Lucrèce, mais dans toutes les autres sources aussi, qui sont les *vates* dont Lucrèce parle.

Le développement de notre argumentaire commencera par un exposé des points importants de la philosophie épicurienne. Cette recherche révélera quelques éléments essentiels à notre objectif. D'une

¹¹ Montarese, 2012, pour le cas de la critique d'Héraclite, toutefois, il a dû s'appuyer sur la tradition péripatétèque, p. 20-36.

¹² Ne serait-ce que pour la peste d'Athènes. De la même façon, son commentaire sur Ennius n'a pu provenir d'écrits d'Épicure, et doit être le produit du poète. Aussi, Sedley lui-même présente des lacunes dans sa classification : certains sujets traités par Lucrèce ne sont pas attestés pour l'œuvre d'Épicure, et vice versa.

¹³ Pour Giussani, 1896, *Stud. Lucr.*, p.10, Lucrèce a dû travailler à partir du *μεγάλη ἐπιτομή*. Bailey accepte l'idée, 1928, p.11.

¹⁴ Montarese, 2012, p.11, note 36.

part, nous verrons que la physique d'Épicure cherchait à éliminer la peur de la mort – en particulier de peines éternelles dans la mort – et celle des dieux. Pour ce faire, Épicure développe deux idées : l'âme est mortelle, et les dieux n'ont rien à faire de nous. Nous verrons aussi sa critique de la poésie, pertinente ici puisqu'on parle de *vates*, qui sont associés à la poésie. Enfin, nous présenterons le rapport épicurien à la piété traditionnelle. Ce dernier aspect de sa philosophie se révélera quelque peu surprenant : le philosophe qu'on a longtemps considéré comme un athée aurait en fait pris part à plusieurs cultes publics. Toutefois, il faudra souligner que la participation aux cultes impliquait pour Épicure un rejet des croyances traditionnelles associées à ceux-ci. Cela concerne notre sujet, puisque parmi les rituels pratiqués par Épicure, nous trouverons les rituels mystiques. Or, nous verrons qu'ils étaient les rituels par excellence concernant la vie après la mort, et la possibilité d'éviter des peines éternelles.

Et c'est justement de cet après-vie dont il est question chez Lucrèce. Nous voudrions donc étudier les religions mystiques en Grèce telles que les connut Épicure, pour voir s'il n'y aurait pas eu des *vates* associés à ces cultes. Nous diviserons l'étude en trois : les mystères d'Éleusis et les mystères en général, et enfin les personnages mythiques qui y étaient associés. Nous apprendrons qu'il y eut deux noms importants, Orphée et Musée. Si on ne parle que d'Éleusis, on peut ajouter Eumolpe. Par leur lien avec ces rituels fondamentalement eschatologiques, ils se présentent comme les poètes de l'après-vie par excellence, et ce, même dans le monde romain¹⁵.

Ainsi, du seul fait qu'ils furent des poètes dont les poèmes concernaient l'après-vie et les rituels mystiques comme Éleusis, Épicure avait un intérêt à parler d'eux et de leurs doctrines. Leur discours sur l'immortalité de l'âme, le bon lot des initiés chez Hadès et le mauvais des non-initiés étaient à l'opposé du système épicurien, qui affirmait la mortalité de l'âme. Ajoutons que c'étaient bien sûr les dieux qui punissaient les hommes, dieux qui selon Épicure n'avaient rien à faire de nous. Mais le fait qu'Épicure encouragea la participation aux rituels, dont les mystères, tout en rejetant les raisons traditionnelles du culte et la poésie sur les dieux, nous oblige à reconnaître qu'il dût certainement critiquer les poètes Orphée et Musée¹⁶. En effet, non seulement ces poètes tenaient un discours sur un sujet important de la philosophie épicurienne, la peur de la mort et l'immortalité de l'âme, mais ils le faisaient sur un terrain qu'Épicure voulut défendre, celui du culte et de sa justification.

¹⁵ Pensons à la catabase du chant VI de l'*Énéide*, lorsqu'Énée rencontre Musée et Orphée dans le monde des morts.

¹⁶ On peut probablement compter Eumolpe aussi, puisqu'Épicure aurait été initié à Éleusis, Philodème, *De Pietate*, éd. d'Obbink, lignes 554 à 559 et 807 à 810.

Enfin, nous reviendrons au passage de Lucrèce et à une étude du *vates* historique dans le monde latin, pour voir dans quelle mesure le terme s'applique à ces poètes mythiques.

Philosophie d'Épicure

Nous étudierons le système philosophique d'Épicure. Nous nous concentrerons sur certaines parties de sa philosophie, qui seront plus pertinentes pour notre étude.

Après de rapides remarques sur sa physique, nous entrerons dans son éthique, dont l'objectif est d'atteindre le bonheur. Les remarques sur sa physique permettront de mieux saisir les réflexions et idées qu'Épicure propose dans cette partie de son système. Nous verrons que l'éthique se décline en trois grands axes : les plaisirs et douleurs physiques, la peur des dieux et la peur de la mort.

J'aborderai succinctement la question des douleurs et plaisirs physiques. La réflexion épicurienne sur la peur des dieux (et les dieux eux-mêmes) sera quant à elle un peu plus développée, puisqu'elle permettra de mieux saisir le rapport qu'Épicure entretenait avec les cultes traditionnels. Elle sera accompagnée d'une présentation de sa critique de la poésie, qui découle nécessairement des idées théologiques d'Épicure. N'oublions pas que selon notre hypothèse, les *vates* de Lucrèce sont les poètes grecs Orphée et Musée. La peur de la mort sera finalement abordée plus en profondeur, puisqu'elle est au centre du passage de Lucrèce.

Il sera question en dernière instance du rapport entre l'épicurisme et le culte traditionnel. Cet aspect sera indispensable à la suite de l'argumentaire. En effet, nous verrons qu'Épicure pratiqua et encouragea la participation aux cultes traditionnels, dont les mystères, qui avaient une fonction eschatologique. Nous comprendrons alors qu'Épicure s'opposait nécessairement au contenu mythique de ces rituels, qui seront abordés dans le deuxième chapitre.

Brève présentation de sa physique

Épicure était un atomiste qui se situait dans la tradition instaurée par Démocrite. Dans ce système de pensée, le monde est composé d'éléments insécables et indestructibles qui se combinent pour former tous les objets du monde¹⁷. Épicure les nomme « atome » – *ἄτομος* – et ils sont en nombre infini. À ces éléments s'ajoute l'existence du vide, sans lequel ces atomes ne pourraient se déplacer¹⁸. Enfin, l'univers, contenant tous les atomes, est lui-même infini¹⁹. Puisque tout est une combinaison d'atomes, tout est nécessairement sujet à la destruction. En effet, les forces qui tiennent les atomes ensemble finissent par

¹⁷ DL, X, 40-41.

¹⁸ DL, X, 39-40

¹⁹ DL, X, 41.

être affaiblies et annihilées par des chocs extérieurs. Ainsi, les seules choses indestructibles sont les atomes eux-mêmes, le vide, et l'univers, tout duquel rien ne peut sortir ni y entrer²⁰.

Pour Épicure, il existe plusieurs mondes, qui sont tous le résultat d'agglomérations d'atomes provoquées par leur mouvement aléatoire²¹. C'est donc une théorie mécaniste que celle d'Épicure. Enfin, entre les mondes circulent les quantités infinies d'atomes qui, se déplaçant aléatoirement, produiront de nouveaux mondes, tandis que ceux existant présentement finiront par se détruire. Ces grandes lignes de sa physique seront revues au fur et à mesure des développements sur les aspects de la philosophie d'Épicure qui nous intéressent pour l'étude.

Son éthique

L'éthique d'Épicure renvoie à trois aspects. D'une part, il propose une doctrine des plaisirs, un hédonisme qui fonde dans la sensation les jugements moraux : le plaisir est le bien, la douleur est le mal. Ensuite, Épicure identifie deux grands troubles de l'âme qui, si éliminés, permettent d'atteindre un état de paix intérieure qu'il nomme l'ataraxie. Les deux troubles sont la peur des dieux, et la peur de la mort.

Plaisir et douleur : la fin de toutes choses

Un des questionnements centraux à la philosophie hellénistique était l'enseignement d'une éthique et d'une façon de vivre en vue d'être heureux. Épicure, comme les autres, propose une version d'une bonne vie, qui est celle du sage. Cette sagesse est nécessairement synonyme de vertu, vertu qui est, chez Épicure, inséparable du plaisir²². En effet, l'épicurisme présente une doctrine des plaisirs, où le plaisir est vu comme fin²³. La philosophie, productrice de sagesse, n'est quant à elle pas vue comme une fin en soi, contrairement à ce qu'en pensent Aristote et les stoïciens²⁴. Chez Épicure, elle est plutôt un moyen pour atteindre le bonheur. La bonne vie est ainsi fondamentalement pensée autour des plaisirs.

²⁰ *DRN*, III, 806 à 818.

²¹ *DL*, X, 45.

²² *DL*, X, 131.

²³ *Idem*.

²⁴ C'est que dans ces philosophies, l'atteinte de la vertu implique automatiquement l'atteinte du bonheur, ce qui fait que rechercher la vertu, c'est rechercher le bonheur. Dans l'épicurisme, une étape se glisse entre les deux : l'atteinte de la vertu mène bel et bien au bonheur, parce qu'avec la vertu, on peut gérer correctement nos plaisirs, et donc atteindre le bonheur.

La doctrine des plaisirs n'est pas une innovation d'Épicure. Pensons à la position de Théodore, selon laquelle « τέλος δ' ὑπελάμβανε χαρὰν καὶ λύπην: τὴν μὲν ἐπὶ φρονήσει, τὴν δ' ἐπὶ ἀφροσύνῃ. »²⁵ Ici, non seulement la joie et la peine sont la fin, mais en plus elles sont le résultat de la sagesse et de l'ignorance. D'ailleurs, selon DL, Épicure s'en serait largement inspiré²⁶.

Ensuite, cette notion de plaisir est plus subtile que ce qu'on a voulu penser d'Épicure par le passé²⁷. Ce philosophe n'était pas un hédoniste grossier. Il avait simplement remarqué que la sensation et l'expérience d'être au monde se résument à deux notions : le plaisir et la douleur. Le plaisir qu'on recherche en vue du bonheur n'est alors pas celui défendu par Calliclès dans le *Gorgias*, qui définit le bonheur comme l'*assouvissement de nos désirs*. Cet assouvissement certes procure du plaisir, mais Épicure dirait que ce type de plaisir est un plaisir mobile et éphémère, qui s'oppose à un plaisir statique et durable. Il est parfois désirable, mais parfois aussi à refuser, puisque plus de maux en résulteront²⁸. Enfin, le plaisir stable relatif au bonheur est plus profond.

En fait, l'idée centrale de sa philosophie des plaisirs est que « le plus grand des plaisirs est la suppression de toute douleur »²⁹. C'est ce plaisir qu'on pourrait appeler, comme le font Long et Sedley, plaisir statique³⁰. Ainsi, on ne souhaite pas toujours boire du vin, ou manger de grands plats. Au contraire, il faut seulement boire de l'eau et manger du pain en vue de ne point souffrir du manque de nourriture, comme cela suffisait à Épicure³¹. C'est, à partir des mêmes observations, un renversement des conclusions que Platon avait tirées au sujet des plaisirs dans le *Gorgias*³². Les plaisirs sont soit comme des barils qui peuvent être remplis une fois et mis en réserve, ou comme des barils troués qu'on remplit constamment. Celui qui vit de ses plaisirs se trouve en possession de barils troués, tandis que celui qui vit dans la modération

²⁵ DL, II, 98, « Il supposait que la fin était le plaisir et la douleur : la première résultait de la prudence, la seconde, de l'imprudence. »

²⁶ DL, II, 97. Comparer la formule « ἦν δ' ὁ Θεόδωρος παντάπασιν ἀναιρῶν τὰς περὶ θεῶν δόξας » à « ἀσεβῆς δὲ οὐχ ὁ τοῦς τῶν πολλῶν θεοῦς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς », DL, X, 123. Comme le dit Babut, 1974, p. 171, la similitude des formules porte à croire que le rejet de la piété et de la religion est du même niveau. Mais la différence est qu'Épicure croit à certaines notions vraies sur les dieux, tandis que Théodore aurait éliminé toutes croyances au sujet des dieux, ce qui lui valut le titre d'athée.

²⁷ Mentionnons simplement la tentative de Timocrate de faire passer Épicure pour un homme d'excès, qui aurait vomis deux fois par jour (DL, X, 6-7).

²⁸ DL, X, 129.

²⁹ On peut se référer à DL, X, 128, à 131-132, à la troisième doctrine capitale (DL, X, 139), etc.

³⁰ L. et S., 2001, p. 21. Aussi, Bailey, 1928, p.491, explique l'importance du plaisir statique dans la philosophie d'Épicure, plaisir supérieur aux plaisirs mobiles, et références à U. 416, et Plut, *Non Posse*, 1089d. On peut ajouter U. 417 (Plu., *Non Posse*, 1088C).

³¹ DL, X, 11

³² *Gorgias*, 492a à 494c.

possède des barils pleins. Pour Platon, il faut donc faire peu de cas des plaisirs, se nourrir lorsqu'il le faut, en vue essentiellement de pratiquer la philosophie, c'est-à-dire la recherche de la vérité. En effet, c'est cette recherche qui est la vraie fin de la vie. Épicure, qui reconnaît tout à fait la pertinence des réflexions de Platon sur le plaisir, en conclut toutefois que c'est autour des plaisirs qu'il faut vivre sa vie, justement car c'est en les exploitant de façon prudente³³, de façon à remplir nos tonneaux pour les mettre en réserve, que l'on peut, du moins en partie, être heureux³⁴. L'étude de la philosophie permet d'atteindre la sagesse, sagesse dont le but est de nous donner la capacité à bien gérer nos plaisirs et douleurs pour cesser de souffrir.

L'absence de douleur décrite plus haut portait, nous l'avons compris, sur les douleurs et plaisirs physiques. Ainsi, dit simplement, les douleurs physiques empêchent d'être heureux. Mais si l'on est malade ou qu'on souffre de douleurs qui ne peuvent être apaisées par la médecine, cela ne veut pas dire qu'on est malheureux et sans recours. En effet, dans ce contexte, les plaisirs mobiles peuvent être une façon de nous reconforter et de passer par-dessus cette douleur, agissant ainsi en contrepoids³⁵. Le plaisir mobile vient en quelque sorte compenser la douleur physique éprouvée, en vue d'atteindre ce plaisir qu'on qualifie de statique.

Entrons maintenant dans les questions portant sur les craintes de l'esprit, craintes essentielles à éliminer pour être heureux, en commençant par la question des dieux.

La peur des dieux

La peur des dieux est un des troubles de l'âme à éliminer si l'on souhaite être heureux. Pour cesser de craindre les dieux, il suffit de bien comprendre leur nature, ce qui éliminera toutes possibilités de crainte. Dans la religion grecque populaire, la divinité nous punit de notre vivant ou après la mort si on est impie, et elle peut aussi nous offrir des bienfaits si l'on sacrifie correctement et on lui offre de belles offrandes. Pour les philosophes, les dieux ont des statuts variant d'un penseur à l'autre, mais tous s'entendent pour

³³ La prudence est une des vertus importantes en vue de la bonne gestion des plaisirs et douleurs.

³⁴ « Du moins en partie » car il ne faut pas oublier l'importance de l'étude de la nature et de la doctrine des atomes en vue de se défaire de la peur et l'angoisse que cause l'ignorance des phénomènes naturels et de la vraie nature des dieux. Et encore une fois, plutôt que de voir la recherche de la vérité comme une fin en soi, il y voit plutôt un moyen pour éliminer les troubles de l'âme liés à l'ignorance, en vue de mettre fin aux douleurs.

³⁵ Citons la lettre à Idoménée qu'Épicure avait écrit en fin de vie, DL, X, 22. Le plaisir mobile est ici relatif à l'esprit : Épicure se souvient de plaisirs passés. Il ne contrebalance pas sa douleur avec une bonne nourriture. Pour la question de la supériorité des plaisirs de l'esprit sur ceux du corps, L. et S., 2001, 21. Également, DL, X, 15, avant de mourir, Épicure prit un bain d'eau chaude et un verre de vin. Ces mesures n'avaient certainement pas pour objet d'augmenter les douleurs qu'il subissait, mais probablement plus de les atténuer.

critiquer la religion populaire et sa superstition. Nous verrons la position d'Épicure sur les dieux, puis les critiques d'Épicure à l'égard de la religion populaire. Celle-ci constituera un aspect de sa philosophie essentielle pour comprendre le rapport aux cultes que nous exposerons dans la section sur la piété.

Les dieux existent

Bien que les témoignages laissés par l'antiquité présentent régulièrement Épicure comme un athée³⁶ en particulier dans les cercles intellectuels³⁷, les études historiques ont démontré l'importance de l'existence des dieux dans la pensée du philosophe³⁸.

Pour Épicure, les dieux existent. Cette idée se retrouve dans plusieurs sources épicuriennes. Ainsi, dans la lettre à Pythoclès (DL, X, 123) : « πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη.³⁹ » Et un peu plus loin dans le même paragraphe : « θεοὶ μὲν γὰρ εἰσιν. ἐναργῆς δὲ ἐστὶν αὐτῶν ἡ γνῶσις⁴⁰ ».

Épicure affirme ici clairement, non seulement l'existence des dieux, mais la connaissance de leur existence comme étant ἐναργῆς, c'est-à-dire évidente⁴¹. Nous pourrions aussi citer à cet effet Velleius dans le *De natura deorum* de Cicéron⁴². Il est vrai que Lucrèce affirmait avec moins d'insistance l'existence des dieux, mais des passages tels que V, 146 à 155, qui expliquent pourquoi les dieux ne peuvent habiter dans notre monde, laissent entendre qu'il admettait leur être. Aussi, Philodème, dans *De Pietate*, nous dit qu'Épicure comparait Diagoras, Prodicus et Critias, des athées avoués, à des lunatiques en délire bacchique⁴³.

Le passage affirme aussi que les dieux ont deux caractéristiques : ils sont bienheureux et incorruptibles⁴⁴. Étant incorruptibles, les dieux n'ont pas peur de la mort. De plus, étant des dieux, ils n'ont pas peur d'eux-mêmes. Ainsi, ils ne sont pas affectés des deux grandes peurs qui accablent les hommes, et sont donc effectivement bienheureux, ils sont en état d'*ataraxie*. Ce bonheur des dieux sera sous-jacent à toutes les

³⁶ Bailey, Cyril, 1928, p.438. Ce qui a souvent été remis en question est en particulier la sincérité d'Épicure dans son discours sur les dieux, Obbink, 1988.

³⁷ Obbink 1989 p.202.

³⁸ Babut, 1974, p.184.

³⁹ « D'abord, considère la divinité comme un vivant incorruptible et bien heureux, comme l'indique la compréhension commune du divin. »

⁴⁰ « En effet, les dieux sont, leur connaissance est évidente. »

⁴¹ Il utilise le même terme pour décrire des choses aussi évidentes que le mouvement des corps, O'Keefe, 2010, p. 155.

⁴² 1, 43 : « Solus enim vidit primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem inpressisset ipsa natura. ». « Seul, en effet, il vit premièrement qu'il y avait des dieux, parce qu'il y avait par nature même une notion d'eux imprimée dans les âmes de tous. »

⁴³ Édition de Dirk Obbink, 1996, col. 19.

⁴⁴ C'est-à-dire immortels en contexte atomiste.

critiques de la religion populaire que nous verrons. En effet, ce sera parce que les croyances populaires entrent en contradiction avec cette notion du divin comme bienheureux qu'Épicure pourra rejeter ces croyances. Toutefois, ces deux caractéristiques ne sont pas une invention d'Épicure, mais sont plutôt universellement admises au sujet des dieux. Épicure reprendra seulement ces idées pour les retourner contre la conception commune de la religion et du rapport au divin.

Autrement qu'en l'affirmant, l'existence des dieux était démontrée par les épicuriens par quelques lignes d'argumentation. Il fallait en effet qu'ils trouvent une façon de rendre cohérentes la vie infinie des dieux, et l'affirmation selon laquelle tout – sauf les atomes, le vide et l'univers – est sujet à être détruit. Les anciens avaient vu ce problème dans le système épicurien⁴⁵. En tout, on compte deux arguments « rationnels » pour l'existence des dieux qu'on peut nommer respectivement le *consensus*, et l'*isonomie*.

Le consensus

En premier lieu, il y a l'argument du consensus, qu'on retrouve chez Cicéron, *DND*, I, 43 : « quae est enim gens aut quod genus hominum quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum.⁴⁶ » Si tous les peuples ont une certaine notion du divin, c'est que celui-ci doit exister. Cet argument était déjà utilisé par Platon et Aristote⁴⁷. Cette notion, présente chez tous les peuples, Épicure la nomme *prolepsis*⁴⁸. Et bien entendu, celle-ci n'est pas nécessairement adéquate, car seul le sage la connaît correctement.

Cette notion – la *prolepsis* – constitue pour Épicure un critère de vérité⁴⁹. Elle est, de façon générale, une notion correcte ou pure de tout type d'objet formée par une synthèse d'expériences répétées d'un objet quelconque, et par la mise en dépôt de ces perceptions sensibles des objets. Ces perceptions s'accumulent et permettent de définir dans son sens le plus universel ce qui nous entoure, par exemple un homme ou une vache⁵⁰. L'expérience permet ainsi de déduire quelles sont les caractéristiques générales, naturelles d'un objet indépendamment des particularités que chaque individu possède. Aussi n'est-elle pas seulement utilisée par Épicure, et est au centre de nombreuses philosophies hellénistiques⁵¹. Pour les stoïciens, la *prolepsis* du dieu le présentait comme providentiel, ce que critiqua Épicure. Mentionnons qu'il

⁴⁵ *DND*, I, 114.

⁴⁶ « Quel peuple, quelle race d'hommes n'aurait pas, sans aucun enseignement, une notion anticipée quelconque des dieux. »

⁴⁷ Babut, 1974, p. 186.

⁴⁸ *DND*, I, 43

⁴⁹ DL, X, 33. La préconception est un critère de vérité en général dans la philosophie hellénistique.

⁵⁰ DL, X, 33.

⁵¹ L. et S., 2001, vol. 1, 17, p. 184. Par exemple Épictète, *Entretiens*, I, 22, 1-3, donne en exemple de préconception le fait que le bien est une chose utile et à rechercher.

aurait pu être le premier à introduire cette notion⁵². C'est donc en percevant cette *prolepsis* que les hommes, en premier lieu, ont cru que les dieux existaient⁵³, puisqu'elle se présente aux hommes comme une preuve évidente de leur existence.

Isonomie

Un second argument, cette fois *a priori*, prouve l'existence des dieux. C'est la notion d'isonomie. Ce principe, qu'on retrouve chez Lucrèce et Cicéron⁵⁴, consiste en une répartition équilibrée de toutes choses dans l'univers, et est une conséquence nécessaire de l'infinité de l'univers. Elle suppose deux idées : toutes choses opposées sont en nombre égal dans l'univers, et les forces opposées sont aussi puissantes les unes que les autres. Il faut dire toutefois que c'est seulement chez Cicéron que le principe constitue une preuve de l'existence des dieux.

Ainsi, Cicéron, *DND*, I, 50 : « hanc *ισονομίαν* appellat Epicurus id est aequabilem tributionem. Ex hac igitur illud efficitur, si mortalium tanta multitudo sit, esse immortalium non minorem, et si quae interimant innumerabilia sint, etiam ea quae conservent infinita esse debere.⁵⁵ » De la même façon, Lucrèce nous dit que si les éléphants sont peu nombreux (ou absents) de l'Italie, ils sont pourtant très nombreux en Inde⁵⁶. C'est donc que l'isonomie concerne aussi bien les objets que les forces destructrices et conservatrices.

À partir de ce principe, on déduit l'existence des dieux de la façon suivante. S'il existe des forces de destruction dans notre monde, c'est que les forces de conservation et de création doivent être ailleurs actives et même l'emporter. C'est dans cet endroit que les dieux existeraient éternellement. Ce principe permet aussi d'expliquer la naissance et la destruction des mondes – et des objets en général – car autrement, il n'y aurait jamais de monde, ou bien ils existeraient éternellement. Au contraire, nous savons que les mondes sont créés puis détruits, et ce à l'infini⁵⁷.

Enfin, puisque les forces de conservation et de destruction doivent s'égaliser, Épicure peut démontrer que non seulement les dieux existent, mais en plus, ils sont multiples. En effet, puisqu'il existe autant de choses mortelles, les choses immortelles ne peuvent être moins nombreuses. Il laisse donc intact le polythéisme

⁵² Cic. *DND*, I, 44.

⁵³ *DRN*, V, 1169-1180.

⁵⁴ Lucr., II, 532 à 540, 569 à 576, Cic. *DND*, I, 50 et 109.

⁵⁵ « Épicure appelle cela l'isonomie, qui est la distribution égale. D'elle, il déduit cela, que s'il y a une telle multitude de choses mortelles, il n'y a pas moins de choses immortelles. Et si les choses qui détruisent sont innombrables, de la même façon celles qui conservent doivent être infinies. »

⁵⁶ Lucr., II, 532 à 540.

⁵⁷ DL, X, 45, et 73-74.

traditionnel – bien que les dieux nombreux dont il est question ne soient pas ceux qui sont traditionnels. L'isonomie pose toutefois deux difficultés. Premièrement, dans ce discours, il existe une certaine confusion autour des forces de conservation ou de création⁵⁸. Car l'opposé de destruction peut aussi bien être création que conservation. Ensuite, en admettant que les deux soient possibles, il faut au moins reconnaître que les forces de création sont actives dans notre monde, ce qui supposerait que les forces de destruction le sont aussi dans les lieux des dieux. Mais enfin, pour Bailey, cela s'explique par le fait qu'ici, en général, la nature est mortelle, donc ailleurs, elle doit être immortelle⁵⁹.

Critique de la religion populaire

Voyons la critique épicurienne de la religion populaire. Cela nous permettra de constituer une définition négative des dieux, la forme positive se résumant en l'affirmation selon laquelle ils sont bienheureux et incorruptibles. Nous verrons du même coup en quoi la théologie épicurienne avait pour but de mettre fin à l'angoisse face au divin. Nous passons par-dessus les discussions philosophiques de l'époque puisqu'elles sont inutiles dans le contexte du travail⁶⁰.

L'essentiel de la critique épicurienne est que la religion accorde aux dieux des caractéristiques incompatibles avec leur essence. Cela se produit en raison de faux jugements par les hommes dans un lointain passé⁶¹, ainsi que sur la base du travail des poètes, qui véhiculent de fausses notions concernant les dieux dans leurs poèmes. En effet, c'est dans les poèmes qu'une importante partie de la tradition religieuse et des croyances populaires concernant les dieux circulaient sous forme de mythes. Les textes en prose qui ne s'inscrivaient pas dans la tradition poétique religieuse de la Grèce ancienne étaient des traités philosophiques. Nous observerons principalement ce qu'Épicure dit au sujet de la prière et au sujet des passions des dieux, comme on en retrouve dans la mythologie.

Les phénomènes naturels ne sont pas l'action des dieux

Épicure explique que les phénomènes naturels ne peuvent être le résultat d'une volonté divine, comme le laisse entendre la mythologie traditionnelle : Zeus possède la foudre, les vents eux-mêmes sont des divinités, les tempêtes de la mer sont causées par Poséidon⁶². Les épicuriens expliquaient comment les

⁵⁸ Bailey, 1928, p. 464.

⁵⁹ Bailey, 1928, p. 464 à 466.

⁶⁰ Épicure avait proposé des critiques à l'égard des théologies de ses opposants. Par exemple, il rejetait la providence divine des stoïciens.

⁶¹ *DRN*, V, 1169-1170.

⁶² *DRN*, VI, 379 à 422.

hommes en étaient venus à attribuer les phénomènes naturels aux dieux, et même à en venir à la création des religions. L'explication la plus complète est fournie par Lucrèce. Il nous dit qu'à une époque antérieure, les hommes voyaient en rêve et en éveil les images des dieux avec leur puissance et leur éternité et, totalement effrayés par la grandeur et l'intensité de ces manifestations naturelles alors inexpliquées, les hommes ont fini par attribuer ces phénomènes naturels aux images qu'ils voyaient⁶³. Ils leur ont attribué ces choses à un point tel qu'ils ont même cru pouvoir faire reposer l'apparition de ces phénomènes sur un mouvement de tête de leur part⁶⁴. Ainsi est née la religion ! C'est l'ignorance des hommes concernant les causes des phénomènes naturels qui les contraint à croire à l'existence des dieux, à craindre leur supposée puissance, et même à croire à la possibilité de se les concilier. L'étude de l'atomisme permet alors de se sortir de cette impasse en expliquant tous ces phénomènes par le mouvement des atomes, comme le présente Épicure dans sa lettre à Pythoclès⁶⁵, et ainsi cesser de croire que les dieux participent à notre monde. Éliminer cette croyance permet de cesser de craindre leur action.

Les dieux n'écoutent pas nos prières

La critique de la religion populaire, outre la question des phénomènes naturels ayant mené l'homme à croire aux dieux, s'articule sur un autre plan : celui de la prière et du commerce avec l'homme. Pour Épicure – et beaucoup d'autres philosophes hellénistiques – la prière ne peut en rien aider l'homme à se concilier une divinité. On ne devrait pas attendre de bienfaits de la part du dieu en échange d'un rituel bien accompli. Les preuves léguées par l'antiquité sont nombreuses⁶⁶. Une de celles-ci est le fragment 388 de Usener. Elle nous dit que si les dieux prêtaient oreille et réalisaient les prières des hommes, ces derniers seraient tous morts depuis longtemps, puisqu'ils se souhaitent de terribles choses les uns les autres⁶⁷. C'est une preuve empirique.

D'une autre façon, s'ils écoutaient nos prières et les réalisaient, cela leur demanderait de fournir des efforts, ce qui entre en contradiction avec leur état de parfaite ataraxie : s'ils se suffisent à eux-mêmes et sont parfaitement heureux, pourquoi voudraient-ils se mêler d'événements qui ne les concernent pas ? Ainsi Épicure nous dit en DL, X, 77 : « οὐ γὰρ συμφωνοῦσιν πραγματεῖαι καὶ φροντίδες καὶ ὀργαὶ καὶ

⁶³ *DRN*, V, 1170 à 1190.

⁶⁴ *DRN*, V, 1170 à 1190 (1186 pour le signe de tête), et VI, 50 à 68.

⁶⁵ À titre d'exemple, aux paragraphes 100 à 104 de DL, X, Épicure propose différentes avenues pour rendre compte de la foudre par l'action mécanique de la matière.

⁶⁶ Sentence vaticane 65 d'Épicure, qui est dirigée contre la pratique courante de la prière selon Bailey, et U. 364, Seneca, *de Beneficiis*, iv. 4. l.

⁶⁷ Gnomologion Parsinus codex 1168, f.115; U. 388.

χάριτες μακαριότητα, ἀλλ' ἐν ἀσθενείᾳ καὶ φόβῳ καὶ προσδεήσει τῶν πλησίων ταῦτα γίγνεται⁶⁸ ». À ce sujet, Épicure ne se distingue en rien de ses contemporains. Par exemple, les cyniques rejetaient le culte traditionnel en dénonçant sa superstition⁶⁹. Les arguments sont les mêmes : les dieux n'ont rien à faire de notre monde, et n'ont aucun souci en ce qui concerne les événements d'ici-bas.

Si les dieux ne peuvent être influencés par les hommes et leurs rituels, toute la tradition religieuse grecque n'a plus de sens, puisqu'elle veut justement que l'homme ait une emprise sur la volonté des dieux par les rituels – sacrifices, processions, libations, offrandes. En effet, on sacrifiait et pratiquait des rituels avant de s'engager dans toutes formes d'entreprise pour se concilier les divinités en vue du succès.

Les dieux n'ont pas de passions

L'absence de passions chez les dieux s'inscrit dans le rejet de toute forme de sentiment chez ceux-ci : ils ne peuvent être affectés d'aucune façon par les hommes, ni avoir de la colère ni de la bienveillance pour eux⁷⁰. Les dieux ne s'emportent pas comme le raconte la mythologie traditionnelle, où on les voit être amoureux, se fâcher, s'attacher à des mortels. Autrement, ils ne seraient pas parfaitement sereins et bienheureux comme nous le montre la *prolepsis*⁷¹. C'est aussi pourquoi ils n'ont rien à faire de nos prières, ni rien à faire de nos soi-disant impiétés. N'oublions pas que pour Épicure, le bonheur consiste en l'absence de trouble mental ou de douleur physique, et toute forme de souci, dont celui pour les autres, nuit à cet état recherché⁷². En effet, si les dieux ont du souci pour les hommes, et qu'un de leurs protégés subit du tort, les dieux subiront du grief. Dans le même sens, ce souci est une preuve de faiblesse, puisque les dieux auraient besoin de nous et notre bonheur pour être heureux, et ne le seraient pas par eux-mêmes. Encore une fois, cette idée est un lieu commun chez la plupart des philosophes, qui reconnaissaient déjà l'absence de passion chez le divin⁷³ : ce n'est pas une nouveauté d'Épicure. Ainsi, si les dieux n'ont pas de passions, nous n'avons pas à craindre leur colère, ce qui est le but de la position épicurienne sur les dieux.

⁶⁸ « En effet, l'occupation, les soucis, les colères et la partialité ne s'accordent pas au bonheur, mais ces choses adviennent plutôt dans la faiblesse, la peur, et la dépendance sur son voisin. »

⁶⁹ Babut, 1974, p.164, DL, VI, 59.

⁷⁰ DL, X, 139.

⁷¹ La philosophie hellénistique est une philosophie de l'ascèse, où le sage a réussi à tuer en lui les passions et désirs, et ne cultive que la raison, c'est-à-dire le calcul rationnel froid où aucune émotion n'est impliquée. De ce point de vue, il est normal qu'en tant que paradigmes moraux (comme nous le montrerons dans la section *Les dieux comme modèles de bonheur*), les dieux ne vivent aucune passion.

⁷² DL, X, 76-77. En fait, l'idée que la dépendance sur les autres, opposée à l'autonomie et la liberté, est une forme de faiblesse remonte loin en philosophie, au moins jusqu'à Socrate.

⁷³ Babut, 1974, p.180, Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 162.

Dans cette optique du rejet des passions chez les dieux et de leur commerce avec les hommes, on peut parler aussi de la condamnation du contenu des mythes. En effet, ceux-ci racontaient des événements terrestres qui impliquaient les dieux, les engageant dans des combats où certains se blessaient. De plus, on racontait que des dieux tombaient amoureux d'humains, ce qui menait parfois à des relations sexuelles entre une divinité et un mortel. Ces histoires, selon Épicure, sont tout à fait fausses et ne font qu'augmenter notre peur irrationnelle des dieux.

Critique de la poésie

Discutons du discours qu'Épicure avait sur les poètes, et qui découle nécessairement de sa position face aux croyances populaires sur les dieux. Cela permettra de mieux saisir dans quelle mesure Épicure critiquait les poètes religieux, parmi lesquels Orphée et Musée font certainement partie. Nous verrons qu'Épicure était très critique à l'égard de la poésie.

Les idées qui prétendent que la prière permet d'influencer les dieux, que les dieux ont un commerce avec les hommes et qu'ils ont des passions ne proviennent pas des philosophes, mais plutôt d'une autre forme de discours sur le divin très répandue dans l'antiquité : la poésie. Nous savons en effet qu'Épicure refusait que l'homme sage pratique la poésie⁷⁴, et il la condamnait en totalité, selon Héraclite⁷⁵. Toutefois, des travaux récents permettent de nuancer cette condamnation, afin de rendre compte de la contradiction apparente entre la poésie d'épicuriens – Lucrèce nous a laissé une œuvre grandiose, Philodème pratiquait la poésie en contexte d'épigrammes – et la théorie épicurienne de la poésie.

Philodème propose dans ses écrits une histoire de l'avènement du discours poétique concernant les dieux et ses insanités⁷⁶. Au début de l'humanité, des hommes très intelligents ont voulu empêcher les injustices en faisant peur à la masse et aux méchants avec de fausses notions sur les dieux. Ils ont alors inventé des faussetés telles que leur colère, bien qu'ils sussent la vérité au sujet des dieux, c'est-à-dire qu'ils n'ont rien à faire de nous. Bientôt, les poètes inventent des histoires à leur tour, non pour le bien et la sécurité de la société, mais plutôt en suivant les tendances de leur époque⁷⁷. Voilà comment la poésie a fini par raconter des sottises, mais maintenant, c'est elle qui est la principale source de faussetés sur les dieux.

⁷⁴ DL, X, 121

⁷⁵ Héraclite, *Questions homériques*, 4.

⁷⁶ Philodemus, *On Piety* 2145-74 Obbink, 1996, discuté par Obbink, 1995, p.199.

⁷⁷ *Idem*.

Ainsi, les mythes sont cause d'errances au sujet des dieux⁷⁸. Une source ancienne claire sur cette position est les paragraphes 42 et 43 du *DND*, I. Des histoires comme l'Illiade où Arès est blessé, Zeus veut donner à Achille la gloire et Aphrodite souhaite défendre Priam, sont totalement en contradiction avec la réelle notion de la divinité. En effet, de tels événements s'opposent à une conception de la divinité qui vivrait sans se soucier des affaires des hommes. En fait, dans la mythologie, les dieux semblent plus préoccupés par les affaires humaines que par les leurs propres. Ajoutons que, comme Platon l'avait remarqué, ces récits possèdent un charme pour l'oreille, exerçant ainsi plus de pouvoir à l'égard de leurs auditeurs⁷⁹. Croire aux mythes met donc les hommes dans le plus grand trouble⁸⁰, puisque cela les amène à « τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ⁸¹ πρόσαπτε(ιν) »⁸².

Une autre raison pour le rejet de la poésie est le fait qu'elle ne possède pas le principal élément qui détermine la qualité d'un discours : la clarté⁸³. C'est en effet la clarté qui fait d'un texte un bon ou un mauvais texte. Ainsi, tout ce qui peut être dit dans un poème en vue de l'enseignement, et qui aurait une valeur en raison de sa vérité, le serait davantage dans des écrits en prose, puisque la poésie ne présente pas de démonstrations philosophiques⁸⁴. Et ajoutons que toute forme de poésie, quel que soit son sujet, peut nuire à notre tranquillité, puisqu'elle intensifiera nos émotions et notre grief⁸⁵.

Ensuite, il faut dire que pour Épicure, seul ce qui mène au bonheur a de la valeur⁸⁶. Mais justement, l'objet de la poésie, contrairement à la philosophie, est de créer le beau, ce qui n'aide en rien à atteindre le

⁷⁸ Apparition du mot "μῦθος" dans DL, X : 81 (crainte de la mort en raison des mythes), 104 (il faut éliminer le mythe dans l'explication des phénomènes naturels), 116 (il faut sortir du mythe par la connaissance), 143 (si on croit aux mythes, on vivra dans la peur). Le mot μῦθος pourrait être compris comme chez Platon en tant qu'opposé du discours rationnel, et non pas en tant qu'histoires concernant les dieux. Mais le début du paragraphe 134 confirme l'utilisation du terme par Épicure pour référer aux légendes des dieux. Inutile d'ajouter que ces histoires étaient véhiculées par les poètes. Rejeter les mythes, c'est rejeter la poésie théologique grecque, qui était d'une grande importance dans la littérature.

⁷⁹ Babut, 1974, p. 172, et *DND*, I, 42: « Nec enim multo absurdiora sunt ea quae poetarum vocibus fusa ipsa suavitate nocuerunt ». « En effet, peu de choses sont plus absurdes que celles qui, énoncées par les voix des poètes, nuisent par leur séduction même. »

⁸⁰ DL, X, 143, *sentence 12*.

⁸¹ La divinité.

⁸² DL, X, 123, la parenthèse est un ajout pour que la phrase fonctionne syntaxiquement dans mon texte. « Accorder à la divinité quelque chose d'étranger à son bonheur ».

⁸³ DL, X, 13.

⁸⁴ Asmis, 1995, p. 28.

⁸⁵ Asmis, 1995, p. 26. En effet, c'est un des effets recherchés de l'art que d'exprimer une idée ou un sentiment sous une forme enivrante par les procédés artistiques.

⁸⁶ Cic. *De Fin.*, 71 : « quod nullam eruditionem esse duxit, nisi quae beatae vitae disciplinam iuvaret ». « Parce qu'il pensait n'y avoir aucune érudition, si ce n'est celle qui aide pour l'apprentissage d'une vie heureuse. »

bonheur⁸⁷. Elle peut procurer du plaisir, et Épicure l'aurait reconnu de son vivant⁸⁸. Mais nous savons qu'Épicure condamnait le contenu du cursus scolaire traditionnel⁸⁹, et enviait Appelles qui était pur de toute éducation⁹⁰. C'est donc aussi dans cette critique de l'éducation classique qu'Épicure inscrit son rejet de la poésie, et en particulier son étude. De toute façon, ce qui était enseigné dans le cursus scolaire était probablement impertinent, car seul l'homme sage peut parler correctement de la poésie⁹¹.

Il faut nuancer. La condamnation de la poésie par Épicure aurait peut-être été plus subtile, du moins ses textes auraient permis à ses disciples futurs de la pratiquer sans entrer en contradiction avec les enseignements de leur maître. Asmis⁹² argumente en faveur d'une position épicurienne de la poésie plus flexible que ce qu'on a pensé auparavant, entre autres en travaillant sur le passage de DL, X, 120 : « ποιήματά τε ἐνεργεία οὐκ ἂν ποιῆσαι ». Elle propose de réinterpréter le terme ἐνεργεία. Celui-ci peut signifier « actuellement », « en action ». Avec cette définition, la phrase ordonne de ne pas faire de poésie en action, c'est-à-dire de ne pas en pratiquer. Toutefois, il existe un sens un peu différent du terme, qui selon Asmis est à comprendre ici. Elle prend le terme dans un sens plus près des termes voisins ἐνεργός et ἐνεργῶς, qui signifient « pratiquer avec énergie », ou « faire une pratique de »⁹³. Ainsi, elle interprète autrement le passage souvent traduit comme une condamnation totale de la pratique poétique⁹⁴ en une prescription de ne pas s'occuper à la poésie à la manière d'un poète professionnel. C'est dans cette optique que Philodème se serait permis la composition d'épigrammes.

Nous pouvons également relativiser la condamnation de l'écoute de la poésie chez Épicure. La poésie raconte des faussetés sur les dieux, mais cela ne l'aurait pas empêché de croire qu'on puisse être divertie par celle-ci. En reprenant un passage de Plutarque, *Non Posse*, 1095c à 1096c, où il soulève une

⁸⁷ Asmis, 1995., p.27.

⁸⁸ DL, X, 120, seul le sage pourra parler correctement de poésie, sans en composer. Cela implique la possibilité d'en écouter et d'en lire. De la même façon, Plutarque, *Non Posse*, 1095c, nous rapporte en vue de le critiquer subséquemment qu'Épicure disait dans ses *Questions* que le sage se réjouira d'entendre et de voir les performances dionysiaques. Il faut donc croire qu'Épicure reconnaissait le plaisir de l'écoute de la poésie. Pour Sider toutefois, 1995, p. 35, Épicure n'avait pas l'oreille à la poésie et était insensible aux charmes de celle-ci.

⁸⁹ DL, X, 6.

⁹⁰ Us. 117.

⁹¹ DL, X, 120.

⁹² 1995.

⁹³ 1995, p.22.

⁹⁴ Hicks, 1925, Harvard University Press, traduit : « without however actually writing poems himself ».

contradiction dans la pensée épicurienne, Asmis démontre qu'Épicure aurait permis l'écoute de la poésie⁹⁵.

Plutarque reproche à Épicure de dire dans ses livres, d'une part que le philosophe aura du plaisir à écouter⁹⁶ et voir les performances dionysiaques, c'est-à-dire les festivals, mais d'autre part qu'un roi ne devrait pas faire lire des textes sur la théorie poétique dans ses banquets. Il devrait plutôt avoir des lectures sur la stratégie militaire, ou faire venir des bouffons. Mais la contradiction n'est qu'apparente. C'est que la théorie poétique est inutile en vue du bonheur, tandis que les stratégies seront utiles au roi, et la bouffonnerie le divertira. De la même façon, la poésie divertit celui qui assiste aux performances dionysiaques.

Platon disait que l'homme sage devait se délaier des plaisirs sensoriels pour s'intéresser seulement à la contemplation de la vérité. Épicure, quant à lui, considérait la sagesse précisément comme la juste appréciation des plaisirs sensoriels, et était donc loin de les exclure de la bonne vie. C'est plutôt l'étude approfondie des théories poétiques que le philosophe aurait rejetée. De plus, nous avons dit que le sage peut parler correctement de poésie, c'est-à-dire qu'il peut comprendre et lire correctement celle-ci. C'est donc dire que le philosophe peut approcher les textes poétiques sans pâtir de leur faux contenu et de leur obscurité. Par la philosophie, on rend les poèmes sans danger, car elle permet de distinguer le bien du mal dans le discours poétique, qui lui, les obscurcit⁹⁷.

C'est d'ailleurs l'objectif de l'œuvre de Philodème intitulée *Le bon roi selon Homère*. Dans cette œuvre adressée à Pison, il traverse l'ouvrage homérique en faisant ressortir des points utiles moralement pour son ami. Contrairement aux autres philosophes, très nombreux à avoir commenté Homère, il n'utilise pas la poésie comme témoin de ses doctrines, mais identifie plutôt des vérités présentes dans le texte en se basant sur ses propres principes philosophiques⁹⁸. Enfin, il faut dire que la philosophie a longtemps été une réflexion sur les textes poétiques et leurs problématiques, morales ou théologiques⁹⁹. D'ailleurs, selon une des deux versions de l'anecdote concernant Épicure et son intérêt pour la philosophie, c'est en étant confronté à des explications non satisfaisantes sur le passage de Chaos chez Hésiode qu'Épicure aurait

⁹⁵ Asmis, 1995, p.19-20.

⁹⁶ « ἀκρόαμα » est le terme utilisé par Plutarque. Il doit être question des chants et récitations de poésie qui avaient lieu dans les fêtes dionysiaques.

⁹⁷ La poésie, par son manque de clarté en raison d'une absence de démonstration, ne permet pas la distinction bien et mal, ce à quoi vient pallier l'étude de la philosophie, Asmis, 1995, p. 25.

⁹⁸ Asmis, 1995, p.31. J'ai presque traduit la phrase de son texte mot pour mot.

⁹⁹ Obbink, 1995, p.194.

choisi cette voie – peut-être, pour mêler les deux histoires, après être tombé sur les textes de Démocrite qui offraient une réponse plus intelligible aux yeux du philosophe.

Ce qui est à retenir sur la position d'Épicure face à la poésie est qu'il condamnait certainement avec insistance la poésie concernant les dieux, surtout dans l'optique de mettre fin aux troubles de l'âme liés aux fausses notions sur la divinité. De plus, par son manque de clarté, elle peut seulement être moins utile que la prose concernant l'enseignement, qui pour sa part offre la possibilité des démonstrations philosophiques. Ensuite, nous savons que seul ce qui permet d'atteindre le bonheur a une valeur pour les épicuriens. La théorie poétique ne possède justement aucune utilité en vue du bonheur, d'où son rejet catégorique. Mais malgré ces critiques, Épicure aurait laissé une place à l'appréciation de la poésie, et peut-être même à sa composition comme passe-temps.

Les dieux comme modèles de bonheur

Les dieux, nous l'avons vu, vivent dans un bonheur parfait, puisqu'étant immortels, ils ne craignent pas la mort, et étant des dieux, ils savent qu'ils n'ont pas à se craindre eux-mêmes. Ces dieux vivent donc dans l'ataraxie, comme il convient à un être qui serait considéré heureux par un épicurien. Ainsi, pour les épicuriens, les dieux et leur vie représentent un modèle de bonheur à imiter¹⁰⁰. Celui qui, par l'étude de la philosophie épicurienne, réussirait à atteindre un état semblable aux dieux, c'est-à-dire une absence de peur des dieux et de la mort – mort qui sera traitée dans la prochaine section – deviendrait du même coup un dieu parmi les hommes¹⁰¹. C'est d'ailleurs pourquoi Épicure, le sage par excellence, était souvent considéré comme un dieu par ses disciples. Qu'on pense à Lucrèce qui s'exclame : « *deus ille fuit, deus* »¹⁰², ou à Velleius, qui nous encourage à vénérer Épicure pour ses découvertes¹⁰³, il semble clair qu'Épicure assimilait la vie du sage à celle du dieu par la ressemblance entre leurs bonheurs respectifs¹⁰⁴. Enfin, il est fascinant de voir les cultes dédiés à Épicure par ses disciples, et ce, encore au temps où Pline l'Ancien composa ses *Histoires naturelles*¹⁰⁵. À cette époque, les épicuriens disposaient des images d'Épicure dans

¹⁰⁰ Obbink, 1996, p.9.

¹⁰¹ DL, X, 135 : en suivant les principes d'Épicure, Ménécée vivra comme un dieu parmi les hommes.

¹⁰² V, 8, aussi 43 à 55.

¹⁰³ DND, I, 43

¹⁰⁴ C'est d'ailleurs la thèse présentée dans le chapitre de Michael Erler, 2002, p.159 et suiv., qui souhaite en outre assimiler l'émulation du sage épicurien avec le bonheur des dieux à cette même émulation qu'on retrouve chez Platon, avec les dieux également.

¹⁰⁵ 35.2, trouvé dans Clay, 1998, p.89. Ce chapitre traite de la déification d'Épicure par ses disciples, dans la mesure où ces derniers pratiquaient des cultes pour honorer Épicure comme un dieu, ou comme un héros. Épicure avait d'ailleurs légué dans son testament les instructions pour son culte et celui de certains de ses contemporains philosophes, DL, X, 18.

leur chambre et en trainaient avec eux, en plus de lui offrir des sacrifices le jour de sa fête. Mais nous reviendrons sur le rapport des hommes aux dieux, et la place du culte dans la philosophie épicurienne dans la section intitulée *La piété épicurienne*.

Avec ces explications, il est possible de rendre compte de la phrase au paragraphe 124 de DL, X : « ἔνθεν αἱ μέγιστα βλάβαι τε τοῖς κακοῖς ἐκ θεῶν ἐπάγονται καὶ ὠφέλειαι τοῖς ἀγαθοῖς¹⁰⁶ ». Évidemment, il n'est pas question des bienfaits traditionnels associés aux dieux : protection, réussite dans les entreprises, assurance d'un bon sort après la mort, etc. Ce passage, adéquatement interprété par Long et Sedley¹⁰⁷, est plutôt une affirmation selon laquelle les dieux, en tant que paradigmes moraux, lèssent les hommes ou sont bienveillants à leur égard dans la mesure où ils sont des modèles à imiter. Celui qui a une mauvaise compréhension du divin et lui accorde de fausses caractéristiques souffrira de cette mauvaise conception, non seulement dans son rapport au religieux – il craindra les dieux – mais aussi en raison des choix moraux qui en découleront. En effet, il agira à la manière de ses dieux : il cherchera le pouvoir et complotera, ou encore se mettra en colère et vivra de passions et plaisirs. Au contraire, celui qui a une bonne conception, le sage, tentera d'imiter les dieux dans leur béatitude. Il sera donc serein face au culte, en plus de savoir dans quelle direction orienter ses décisions : celle d'atteindre l'ataraxie et l'aponie¹⁰⁸. Ainsi, la bonne notion du divin a une grande importance dans l'éthique épicurienne, et cela, au-delà de l'élimination de la peur des dieux.

La peur de la mort

La seconde peur essentielle à éliminer si l'on souhaite atteindre l'ataraxie est la peur de la mort. Si elle n'est pas plus grande et difficile à déraciner que la peur des dieux, elle l'est tout autant. C'est d'ailleurs cette peur qui se cache derrière toutes les plus grandes passions et les plus grands désirs que les hommes souffrent durant leur vie, les amenant même à commettre des crimes¹⁰⁹. Pour éliminer cette peur, il faudra, sur la base de la physique épicurienne, comprendre que l'état de mort ne représente rien pour l'homme.

Dans cette physique, l'âme est matérielle, c'est-à-dire composée d'atomes particulièrement fins¹¹⁰. Comme tout composé d'atomes, l'âme est mortelle et cesse d'exister avec le corps. En effet, elle se

¹⁰⁶ « Ainsi, les plus grands maux sont envoyés aux méchants par les dieux, et les bienfaits sont amenés aux bons. »

¹⁰⁷ L. Et S., 2001, vol. 1, **23**, p. 292.

¹⁰⁸ C'est aussi une idée qu'on retrouve chez Obbink, 1989, p.199-200 et Rist, 1972, p.160

¹⁰⁹ Lucr., III, 31-93.

¹¹⁰ DL, X, 63.

disperse en se désintégrant puisqu'en quittant le corps décédé, elle perd son enveloppe qui lui permettait l'union et la sensation¹¹¹. Ainsi, il n'y a pas de raison de craindre la fin de notre vie, puisqu'elle sera suivie par une absence de sensation. Pour le vivant, la mort n'est pas encore là, donc rien ne sert de la craindre, et pour le mort, il ne sait pas qu'elle est là puisqu'il n'a plus de sensation pour percevoir son absence de vie¹¹². La mort est étrangère à notre nature d'être doué de sensation, sensation si chère à Épicure : tout bien ou mal, en tant qu'il est respectivement plaisir ou douleur, relève de la sensation.

La position d'Épicure a suscité beaucoup de littérature sur le sujet, à commencer par Nagel¹¹³. Aussi voit-on de nombreux textes à propos de l'argument de la symétrie¹¹⁴. Ces écrits présentent des réflexions modernes, souvent critiques¹¹⁵ de la pensée épicurienne, dont la pertinence pour l'étude de l'antiquité manque. Toutefois, nous verrons que dans l'antiquité aussi, on a voulu critiquer Épicure. Dans ce cas, on attaquait plutôt sa position qui fait de l'âme un composé d'atomes se dissolvant à la mort, pour y opposer la possibilité de la vie après la mort. Autrement, sur l'indifférence face à la mort en tant que telle, nous trouvons peu de critiques antiques, puisque la plupart des philosophes s'entendaient sur un tel rapport avec la fin de vie, qu'on pense à Socrate qui but la cigüe plutôt que d'enfreindre la loi, ou aux stoïques, pour qui la vie est un indifférent, et même les sceptiques¹¹⁶.

On identifie dans le système épicurien deux arguments majeurs, et un mineur, qui permettent de chasser la peur de la mort¹¹⁷. La prochaine section se basera grandement sur les écrits de James Warren, qui m'apparaissent les plus pertinents pour comprendre la position d'Épicure. En effet, les nombreuses discussions modernes sur la question ne s'adressent pas directement à la position épicurienne, mais

¹¹¹ DL, X, 65, Lucr. *DRN* III, 425-458,

¹¹² DL, X, 124 : « τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδὴ περ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δ' ὁ θάνατος παρῇ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντας ἐστὶν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας, ἐπειδὴ περ περὶ οὓς μὲν οὐκ ἔστιν, οἱ δ' οὐκέτι εἰσὶν ». « Donc la mort, le plus terrifiant des maux, n'est rien pour nous, puisque d'une part, lorsque nous sommes, la mort n'est pas là, et d'autre part, lorsque la mort est là, alors nous ne sommes plus. Donc, elle n'est ni quelque chose pour les vivants, ni pour les morts, puisque pour ceux-là, elle n'est pas, et ceux-ci ne sont plus. »

¹¹³ Nagel, 1979.

¹¹⁴ Rosenbaum, 1989, p. 353, n.4.

¹¹⁵ Notamment concernant la rationalité de la peur de la mort.

¹¹⁶ Rosenbaum, 1989, p.353.

¹¹⁷ O'Keefe, p. 163. Ce sont les arguments qu'on retrouve dans les textes épicuriens, le premier est l'argument généralement utilisé par les épicuriens, tandis que le second se trouve exclusivement dans les écrits de Lucrèce.

utilisent plutôt celle-ci comme point de départ pour leurs réflexions, ou encore y font référence en tant qu'une des plus anciennes théories s'étant intéressées en profondeur à la question¹¹⁸.

Premier argument : pas de sujet pour souffrir

Pour Épicure, puisque l'âme cesse d'exister après la mort, il n'y a pas de sujet pour subir de souffrances. Nous commencerons par détailler l'argument. Ensuite, nous voudrions confronter l'argument à différentes critiques pour « tester » la pensée d'Épicure. Cela nous permettra de circonscrire le domaine de la pensée épicurienne, et voir dans quelle mesure celle-ci est cohérente.

Ce premier argument, qui se présente comme le plus essentiel, se base sur deux principes épicuriens : (1) tout bien ou mal relève de la sensation en tant qu'il est un plaisir ou une douleur¹¹⁹, et (2) la mort consiste en la fin de l'existence de l'âme, donc de la sensation. La mort étant l'absence de sensation, elle empêche toute forme de souffrance qui pourrait être reliée à son état.

Warren nous explique que sur cette base, les épicuriens peuvent énoncer deux affirmations¹²⁰ : (1) après la dissolution de l'âme, il ne peut y avoir de perception de plaisir ou de douleur, et (2) après la dissolution de l'âme, il n'y a plus de sujet qui puisse subir un mal. La véracité de la première affirmation repose sur l'hédonisme épicurien qui pose comme bien et mal les seules sensations. La seconde affirmation, pour sa part, en est une qui relève en quelque sorte de la philosophie analytique, et a été discutée uniquement dans la littérature moderne. Elle se comprend de la façon suivante : il n'y a pas de sens à affirmer que Métrodore est, après sa mort, dans un état pire qu'avant sa mort, puisque pour affirmer quoi que ce soit sur l'état de Métrodore, il faudrait que celui-ci existe en tant que sujet.

Voyons la critique formulée par Nagel au premier chapitre de son livre *Mortal Questions*¹²¹. Il a voulu démontrer qu'Épicure, qui se concentrait sur l'élimination de la peur de l'état de mort, ne voyait pas la possibilité de ce qu'on appelle un mal « comparatif », c'est-à-dire un mal résultant de l'accomplissement d'un cours des événements relativement moins agréable qu'un autre alternatif. Nagel argumente qu'en

¹¹⁸ Il est notable je crois que malgré toute la littérature sur le sujet, Long et Sedley n'offrent qu'un maigre deux pages sur la question de la mort, 2001, vol. 1, p.304-305. C'est que si on s'intéresse à la pensée antique, le raisonnement épicurien est relativement simple, et ne demande pas d'analyse allant en profondeur, tandis que les essais modernes sur la mort se veulent beaucoup plus complexes, abordent souvent des questions qui ne sauraient s'appliquer en contexte ancien (entre autres des références à la biologie) et sortent du cadre dans lequel se situerait une étude de la philosophie antique.

¹¹⁹ Nous avons vu que c'est la base de l'éthique épicurienne.

¹²⁰ Warren, 2009, p.243

¹²¹ Nagel, 1979, *Death*, p. 1 à 10. Son essai en est un proprement philosophique, mais il fait référence à Lucrèce, ce qui l'inscrit dans des discussions autour de la mort chez Épicure.

mourant à un moment plutôt qu'à un autre, on est blessé par le fait qu'on n'expérimente pas les biens qu'on aurait pu expérimenter si l'on avait vécu plus longtemps. Il deviendrait donc rationnel de craindre la mort puisque celle-ci nous privera de ces plaisirs.

Il fait une analogie avec la trahison¹²². Celle-ci nous met en colère lorsqu'on est mis au courant, non parce qu'on l'apprend, mais parce qu'on a été trahi. On peut donc dire que le mal était fait, bien que l'individu ne fût pas conscient du mal qui l'accablait. De la même façon, Métrodore, en mourant, est affecté du mal en un sens absolu ou éternel, sans pour autant le percevoir. Toutefois, l'argument de Nagel suppose qu'un mal n'a pas besoin d'être perçu par le sujet pour être réel – et j'insiste sur le mot réel –, ce qui est tout simplement incompatible avec la pensée épicurienne¹²³. Son objection n'en est donc pas vraiment une, puisqu'elle exige qu'on rejette un des principes essentiels à l'épicurisme : la sensation comme base de toute évaluation morale.

Cela nous amène à une autre idée d'Épicure qui s'inscrit dans son discours sur la mort. Dans sa philosophie, le but de la vie est d'atteindre l'ataraxie et l'aponie, et ce, grâce à la vertu. Une fois cet état atteint, la vie est complétée. En effet, les doctrines principales 19, 20 et 21 proposent cette idée en affirmant que comprendre les limites du corps, c'est-à-dire sa mortalité, et éliminer les peurs, offrent une vie complète et parfaite¹²⁴. Il n'y a donc aucune raison de désirer une vie infinie, qui satisferait les plaisirs qui s'étendent à l'infini¹²⁵ : en comprenant les limites de la chair, on comprend les limites du plaisir.

En fait, c'est que pour Épicure, le plus grand plaisir est l'absence de douleur – relativement au corps et à l'esprit. Cette absence ne peut être augmentée, puisqu'elle a une valeur nulle¹²⁶. Ajouter du temps à une vie dans laquelle on a atteint le plus grand plaisir n'augmentera donc pas la valeur de celle-ci¹²⁷, sa valeur étant en quelque sorte déjà infinie¹²⁸. Restent alors les plaisirs mobiles, mais ceux-ci peuvent éventuellement ramener la douleur si l'on en abuse¹²⁹. Autrement, ils peuvent être utilisés pour conserver

¹²² Nagel, 1979, p.4 à6.

¹²³ Warren, 2009, p.245

¹²⁴ On parle de « τὸν παντελῆ βίον ».

¹²⁵ Doctrine principale 20, DL, X, 145.

¹²⁶ Cic. *De Fin.*, I, 38

¹²⁷ Warren, 2004, p.131, Sanders, 2011, p.225

¹²⁸ DL, X, 145 : « Ὁ ἄπειρος χρόνος ἴσῃν ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος, ἐάν τις αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ » « Le temps infini et celui fini contiennent un plaisir égal, si éventuellement on mesure par le raisonnement les limites du plaisir. »

¹²⁹ Plut., *Non Posse*, 1088C

notre état de plaisir statique¹³⁰, mais on ne peut les accumuler¹³¹. Les plaisirs mobiles peuvent seulement contrebalancer une douleur et ainsi permettre de conserver notre absence de mal. Il ne faut pas juger la vie sur la base de sa longévité, mais plutôt sur la base de sa qualité¹³², et la vie la plus excellente est celle dans laquelle on a éliminé la peur des dieux et de la mort, en plus d'avoir appris à gérer nos plaisirs corporels pour atteindre l'absence de souffrance.

Il suffit d'ajouter à ce raisonnement le fait que celui qui comprend la philosophie d'Épicure, et qui a donc atteint l'ataraxie, n'a aucune raison de craindre la perte des plaisirs dérobés par la mort comme le fait Nagel¹³³. En effet, ces plaisirs n'augmenteront en rien la valeur de sa vie. Il a, en quelque sorte, vécu *tous les plaisirs* permis par la vie humaine. Celui qui craint la mort en raison du fait qu'il pourrait vivre plus longtemps, et donc expérimenter plus de plaisirs, n'a tout simplement pas saisi la philosophie épicurienne.

Il est toutefois permis de supposer une situation où la mort est « à craindre », et c'est ce que font Warren dans le quatrième chapitre de son livre *Facing Death*¹³⁴ et Sanders dans son chapitre *Philodemus and the Fear of Premature Death*¹³⁵. On y explique que si l'on définit la vie complète comme celle qui atteint l'absence de douleur, il est possible d'imaginer une mort prématurée, soit celle d'un disciple en formation (ou d'une personne normale) qui n'a pas eu la chance d'étudier suffisamment la philosophie d'Épicure pour se trouver en état d'ataraxie complète. Il devient alors sujet d'une mort prématurée puisque s'il avait vécu plus longtemps, il aurait pu atteindre l'état butoir des épicuriens. C'est ainsi qu'ils démontrent, dans la pensée épicurienne, l'existence d'une mort qui serait dite prématurée et qui justifierait une peur face à la fin de vie. Et c'est bien ce que les écrits de Philodème laissent entendre à ce sujet. Il nous dit dans son *Traité sur la mort*¹³⁶ qu'il est normal de vouloir vivre assez longtemps pour organiser notre vie de façon à

¹³⁰ DL, X, 22, où il compense ses douleurs avec des plaisirs mobiles de l'esprit (en se rappelant des conversations). La joie (χαρά, χαῖρον) sont bien des plaisirs mobiles de l'esprit, DL, X, 136.

¹³¹ DL, X, doctrine principale 18 : «Οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἡ ἡδονή, ἐπειδὴν ἅπαξ τὸ κατ' ἐνδειαν ἀλγοῦν ἐξαιρεθῇ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται. » « Les plaisirs de la bonne chère n'augmentent pas une fois que la douleur liée au manque est enlevée, mais varie seulement. »

¹³² DL, X, 126 : « ὥσπερ δὲ τὸ σιτίον οὐ τὸ πλεῖον πάντως ἀλλὰ τὸ ἥδιστον αἰρεῖται, οὕτω καὶ χρόνον οὐ τὸν μήκιστον ἀλλὰ τὸν ἥδιστον καρπίζεται » « Tout comme il (le sage) choisit non pas la nourriture la plus abondante, mais la plus agréable, de même il jouit non pas du temps le plus long, mais du plus agréable. »

¹³³ Nagel, 1979, p.2, « We need not give an account of these goods here, except to observe that some of them, like perception, desire, activity, and thought, are so general as to be constitutive of human life. (...) That is what is meant, I think, by the allegation that it is good simply to be alive, even if one is undergoing terrible experiences. »

¹³⁴ 2004, p.109 à 159.

¹³⁵ C'est ce qu'il expose en particulier aux pages 227 à 229, 2011.

¹³⁶ Cols 13-36 à 14-10, édition de Henry, 2009. Le texte est rapporté par Sanders, 2011, 227-228.

atteindre l'ataraxie. Une mort qui viendrait nous dérober à l'apprentissage philosophique est rationnellement à craindre.

Revenons au premier énoncé : « après la dissolution de l'âme, il ne peut y avoir de perception de plaisir ou de douleur ». Celui-ci se rapporte évidemment à la question d'une souffrance qui pourrait être subie dans l'après-vie. En effet, si l'on croyait qu'on subissait des plaisirs dans l'après-vie, personne ne redouterait cet état, mais au contraire tous le rechercheraient ardemment. Il est donc question de souffrances. Et ces souffrances sont celles rapportées par les légendes et mythes au sujet de l'Hadès¹³⁷. Il faut alors cesser de croire à de telles absurdités, non seulement car l'âme cesse de sentir après sa dissolution, mais aussi parce que les dieux n'ont rien à faire de nous. Ils ne peuvent donc pas nous imposer de punitions comme on le raconte¹³⁸.

Enfin, voyons une autre opposition à Épicure. La position épicurienne souhaite, sur la base de la fin de la sensation dans la mort, démontrer qu'il ne sert à rien de craindre un état dont nous n'aurons aucune perception, donc aucune souffrance. Mais Plutarque semble trouver qu'une telle anesthésie augmente notre grief face à la mort, car c'est justement ce néant infini que nous craignons¹³⁹. Pour lui, cet état d'absence de sensation est beaucoup plus à craindre que les châtiments de l'Hadès¹⁴⁰. Plutarque croit donc à une vie après la mort, qui offre un espoir à celui qui meurt, et en ce sens, il s'oppose à la doctrine épicurienne. C'est la manière qu'a Épicure d'éliminer la peur de la mort qui ne convient pas à Plutarque.

Lucrèce répondrait probablement à Plutarque qu'il ne saisit pas bien ce que signifie ne plus avoir de sensation. Cette réponse s'inscrirait dans le discours qui commence au vers 870 du troisième livre de *DRN*. Il décrit un homme qui se lamente de ce que son corps sera déchiré par des animaux après sa mort, bien qu'il admette qu'il ne subsiste aucune sensation dans la mort. Lucrèce nous dit que cet homme ne saisit

¹³⁷DL, X, 81, : « καὶ ἐν τῷ αἰώνιον τι δεινὸν αἰεὶ προσδοκᾶν ἢ ὑποπτεύειν κατὰ τοὺς μύθους ». « et dans le fait d'attendre ou de soupçonner un éternel mal conformément aux mythes. »

¹³⁸ Les histoires dont il est question ici sont probablement les punitions subies au Tartare par les personnages, par exemple, de Tantale, Tityos, et Sisyphe. Il suffit de rappeler également la *Rép.*, 330d-e : « οἳ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν ᾿Αΐδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην, καταγελῶμενοι τέως, τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ὄσιν ». « En effet, les mythes racontés au sujet de ceux chez Hadès, selon lesquels celui ayant été injuste ici doit rendre justice là-bas, et dont on riait, torturent maintenant leurs esprits (ceux qui approchent de la mort) à savoir s'ils ne seraient pas vrais. » Ce passage témoigne bien de la réalité d'une peur de châtiments par la survie de l'âme dans le cœur des Grecs. Ce genre de croyances était également associé à l'orphisme dans l'antiquité, nous y reviendrons dans le chapitre sur les rituels mystiques.

¹³⁹*Non Posse*, 1104D-E

¹⁴⁰*Non Posse*, 1106E-F.

pas réellement ce qu'il dit lorsqu'il énonce que la mort est dépourvue de sensation¹⁴¹. De la même façon, Plutarque ne saisit pas totalement ce que signifie être dans l'anesthésie, et croit de façon subconsciente qu'en découlera une quelconque sensation de désagrément. Enfin, Épicure avait lui-même conçu que, mis à part les mythes, les gens craignaient la mort en raison de l'absence de sensation¹⁴². Mais, nous dit-il, les gens craignent cette absence de sensation comme si elle avait quelque chose à voir avec nous, tandis qu'il n'en est rien.

Deuxième argument : l'argument de la symétrie

Le second argument devant nous purifier de la peur de la mort est celui qu'on a appelé l'argument de la symétrie. Il se rencontre dans le poème de Lucrèce, aux vers 832 à 842 et 972 à 977 du troisième livre. Il faut dire de prime abord que c'est un argument qui souhaite mener aux mêmes conclusions que celles précédemment montrées, c'est-à-dire que la mort n'est rien pour nous, précisément car elle est un état d'anesthésie¹⁴³.

Lucrèce nous explique que la nature a disposé un miroir pour nous permettre de voir ce que sera la réalité de notre annihilation¹⁴⁴. L'idée est que le temps post-mortem est l'équivalent du temps prénatal. Le but de cette comparaison est de démontrer que d'une part, tout comme notre période prénatale, celle qui est post-mortem ne sera rien qui puisse nous affecter, car nous ne sentirons rien. Lucrèce démontre donc l'affirmation vue dans l'argument traditionnel contre la peur selon laquelle la mort est un état de non-sensation.

D'autre part, nous dit Warren, l'argument de la symétrie se veut une forme de démonstration par l'expérience. En effet, tout comme nous ne vivons pas de détresse à la pensée de notre « existence » prénatale, de la même façon, puisque les deux états sont identiques, *nous ne devrions pas vivre de détresse à la pensée de notre état de mort*.

Ainsi, voici les deux affirmations qui découlent selon Warren de l'argument de symétrie, portant sur deux aspects distincts : premièrement, le fait que tout comme la période prénatale, l'état de mort ne sera rien pour nous, et deuxièmement, le fait que tout comme lorsqu'on pense à cette première période, on ne vit pas de détresse, ainsi ne devrions-nous pas vivre de détresse à la pensée de la période post-mortem.

¹⁴¹ Il en va de même des vers 41 à 58 du même livre, où encore une fois Lucrèce parle d'hommes qui prétendent que la mort n'est pas à craindre, et qui pourtant sacrifient aux morts et aux dieux des morts.

¹⁴² DL, X, 81 : « εἴ τε καὶ αὐτὴν τὴν ἀναισθησίαν τὴν ἐν τῷ τεθνάναι φοβουμένους ὥσπερ οὖσαν κατ' αὐτούς » « (...) et si aussi ils craignent l'absence de sensation dans la mort comme si elle avait quelque chose à voir avec nous. »

¹⁴³ Warren, 2009, p. 243.

¹⁴⁴ III, 974-975.

C'est donc une double démonstration dont une part concerne une connaissance de ce qui est à venir dans la mort, et l'autre concerne notre détresse présente face à cet état de mort.

Argument mineur : argument mathématique

Un dernier argument qu'il est intéressant de noter, et qui se trouve encore chez Lucrèce, III, 1087-1094, est un argument qu'on peut qualifier de mathématique¹⁴⁵. Cet argument stipule que peu importe le temps que nous vivons, nous n'avons pas moins un état de mort éternel qui nous attend. En effet, à la suite de notre mort, nous serons à jamais dans l'absence de sensation puisque l'univers est immortel, et donc éternel. Le but de cet argument est de nous délier de l'envie instinctive de fuir la mort à tout prix.

Pourquoi vivre si l'on a complété sa vie ?

Avec ce que nous avons dit, en particulier pour le premier argument, nous pouvons nous demander pourquoi celui qui a complété sa vie, c'est-à-dire qui a atteint l'ataraxie et l'aponie, souhaiterait continuer de vivre. C'est ce que fait Warren¹⁴⁶. En effet, sa vie n'aura pas de valeur supplémentaire si elle dure plus longtemps, alors pour quelle raison ne pas cesser de vivre à l'instant et ainsi s'assurer de terminer sa vie de la façon la plus complète ?

Simplement parce qu'Épicure prescrit de ne pas courir après la mort. Nous avons vu qu'éviter la mort à tout prix est source d'anxiété, mais cela ne signifie pas qu'on doive vouloir mourir. Pour Épicure, l'homme sage ne doit pas craindre la mort, comme il ne doit pas refuser la vie. C'est ainsi qu'il nous dit en DL, X, 126 : « ὁ δὲ σοφὸς οὔτε παραιτεῖται τὸ ζῆν οὔτε φοβεῖται τὸ μὴ ζῆν.¹⁴⁷ », et en DL, X, 119 : « ἀλλὰ καὶ πηρωθέντα τὰς ὁψεις μὴ ἐξάξειν αὐτὸν τοῦ βίου »¹⁴⁸. De la même façon, Philodème, dans son traité sur la mort, à la colonne 38, nous dit que la personne sensible recevra toute extension de temps de sa vie, sans pour autant craindre la fin de sa vie et souffrir de ce qu'il manquera dans l'état de mort.

Complexité de la peur de la mort

Tous ces arguments ont pour but de nous convaincre de l'absurdité de la peur de la mort. Mais comme le remarque Philodème¹⁴⁹, cette peur en est une des plus complexes à éliminer, puisqu'elle cache souvent sous forme latente d'autres peurs, difficilement identifiables et dures à articuler. Par exemple, le fait de

¹⁴⁵ L. et S., 2001, 24.

¹⁴⁶ 2004, p.218.

¹⁴⁷ « Le sage ne décline pas la vie, et ne craint pas de ne pas vivre. »

¹⁴⁸ « Même mutilé quant à ses yeux, il (le sage) ne quittera pas la vie ».

¹⁴⁹ *De Dis*, I.XXIV.20-34, Diels.

croire que l'infinité en soi est une chose nuisible est une des croyances erronées qui mènent les hommes à craindre la mort. Philodème dit d'ailleurs que même les paroles sages ne peuvent éliminer cette peur.

De la même façon, Lucrèce affirmait la complexité de la peur de la mort dans un passage cité plus haut¹⁵⁰, lorsqu'il décrit un homme qui affirme l'absence de sensation dans la mort, mais redoute tout de même la mutilation de son corps après sa mort. Il faut donc reconnaître, comme le fait Rosenbaum, que la peur de la mort revêt plusieurs formes¹⁵¹, et qu'elle ne se règle peut-être pas par des arguments rationnels¹⁵². La nouvelle attitude que propose Épicure face à la mort en est une qui demande une reconsidération de plusieurs croyances, parfois cachées en nous, sans même qu'on le sache : la peur de l'infini, la peur inavouée de sentir quelque chose dans la mort, même si l'on affirme le contraire, la peur de l'absence de sensation, comme si elle avait quelque chose à voir avec nous, la peur de souffrir en mourant – mal interprétée, puisqu'elle est une peur de la souffrance, cohérente avec l'épicurisme, mais n'a rien à voir avec la mort comme telle.

Est-ce que dans un tel contexte, où les raisons derrière la peur de la mort peuvent être si nombreuses et complexes, l'argumentation rationnelle – ou la thérapie rationnelle, comme la nomme Warren¹⁵³ – est la meilleure solution pour nous purifier de la peur la plus intuitive chez l'homme ? Nous savons aujourd'hui, grâce à la science biologique, les bienfaits de la peur de la mort dans la survie et le développement des espèces. Ne pas avoir peur de mourir est probablement la plus grande faiblesse dont une créature peut être dotée, en ce sens où elle est une forme d'insouciance qui mène à la négligence de soi. Et il n'est pas question ici de l'absence de la peur de mourir pour un combattant, qui met par exemple le succès militaire d'une campagne ou de son peuple avant sa propre vie. Il m'apparaît normal que cette peur soit une des mieux ancrées dans nos instincts, car elle est peut-être une des plus anciennes. En fait, il semble tout à fait logique que le raisonnement ne puisse l'emporter aussi facilement sur cette aversion pour la fin de notre vie. Mais Épicure l'avait compris – Philodème aussi – et il ne voulut pas convaincre simplement par la force de la raison l'absurdité de la peur de la mort. En effet, la première chose qu'il dit dans sa lettre à Ménécée en parlant de la mort est : « Συνέθιζε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον ¹⁵⁴ ». Épicure

¹⁵⁰ III, 870 à 897.

¹⁵¹ Rosenbaum, 1989, p.354

¹⁵² C'est également la thèse de Warren en conclusion de son livre *Facing death*, p.213 à 221, où il cite un passage du pseudo-Platon dans lequel un homme, sur son lit de mort, demande à Socrate de le convaincre de ne pas craindre la fin de sa vie. Socrate déploie un appareil d'arguments qui ne convainc pas son interlocuteur, entre autres parce que celui-ci aurait de la difficulté à suivre le raisonnement de Socrate, mais aussi peut-être car l'argument rationnel n'est pas suffisant pour convaincre un tel renversement de nos instincts.

¹⁵³ 2004, p.219

¹⁵⁴ « Habitue-toi à penser que la mort n'est rien pour nous. »

souhaitait enseigner une attitude envers la vie – et du même coup face à la mort. Expliquer les raisons derrière est utile, certes, mais il faut mettre en pratique ce qu'on apprend si on souhaite réellement vivre la vie épicurienne.

La piété épicurienne

En vue de l'argumentation du travail, il est nécessaire d'aborder ce qui constituait la piété pour Épicure, en particulier dans son rapport aux pratiques religieuses de son époque. En effet, cela permettra de situer dans quelle mesure Épicure avait dû s'opposer à l'enseignement d'Orphée et Musée. Contrairement à ce que le portrait dressé jusqu'ici suggérerait, portrait qui rejetait les raisons traditionnelles du culte¹⁵⁵, Épicure aurait encouragé la participation aux rituels, ce qui évidemment provoqua une confusion chez certains témoins de l'antiquité¹⁵⁶.

Toutefois, il semble bel et bien vrai qu'Épicure encourageait la participation aux fêtes religieuses, tant celles établies par lui-même¹⁵⁷, que celles publiques. Il faut dire que la participation aux cultes publics est très bien attestée dans les écrits de Philodème. Mais ce dernier aurait été exilé pour impiété¹⁵⁸, ce qui permet de supposer que son intérêt pour la question proviendrait peut-être d'un désir de se défendre, lui et son école philosophique, d'accusations dont il aurait fait l'objet. Enfin, nous avons d'autres sources littéraires qui permettent d'établir avec assez de certitude cette pratique du rituel chez les épicuriens, bien qu'aucune autre n'y mette autant d'importance que Philodème. Nous verrons également que quelques sources archéologiques confirment ce qu'on peut lire dans les sources littéraires. Enfin, nous verrons qu'aucune critique antique à l'égard d'Épicure ne remet en question sa pratique des rites. On a plutôt voulu remettre en cause sa sincérité¹⁵⁹. Il faut donc reconnaître que, sincère ou non, il soutenait publiquement l'importance de la participation aux rituels.

¹⁵⁵ C'est-à-dire la conciliation de la divinité, et l'action même de cette dernière.

¹⁵⁶ Par exemple, Plutarque, *Non posse*, 1102B.

¹⁵⁷ Clay, 1998, *The cults of Epicurus*, offre un portrait assez détaillé, à partir de nos sources littéraires, de ce que pouvaient être les différents cultes qu'Épicure avait établis de son vivant, et esquisse même un brouillon de leur déroulement.

¹⁵⁸ Sider, 1997, p.9.

¹⁵⁹ Obbink, 1989, offre une explication de l'origine de l'athéisme supposé d'Épicure, qui aurait sa source dans des débats d'écoles philosophiques, et qui aurait visé justement la sincérité d'Épicure plutôt que sa théologie en tant que telle, l'accusant de mentir sur ses vraies croyances dans ses écrits.

Cette section exposera les preuves littéraires et archéologiques de la participation d'épicuriens à différents cultes, pour ensuite traiter de l'interprétation philosophique du culte des dieux et de sa place dans le système épicurien¹⁶⁰.

La piété épicurienne selon les sources littéraires

Épicure critiquait fortement la religion populaire de son époque, aussi bien les croyances relatives aux dieux que les croyances relatives à la pratique de cette religion. Selon lui, le culte qu'on offrait aux dieux ne devait pas nous fournir de bienfaits, et en attendre, ou croire en général à l'action des dieux, ne faisait que jeter notre âme dans le trouble. Pourtant, Épicure voulut léguer des livres qui traitaient de la piété et des dieux¹⁶¹. Et, loin d'avoir souhaité renverser toute forme de culte qu'on offrait aux dieux, il justifia plutôt ces manifestations religieuses depuis les prémisses de son système, en leur donnant une autre signification : celle d'honorer l'excellence des dieux¹⁶².

Comme nous l'avons dit, le plus grand témoignage du rapport qu'entretenait Épicure avec le culte populaire se trouve dans les écrits de Philodème. Toutefois, nous avons quelques passages intéressants qui permettent de voir qu'Épicure affirmait effectivement l'importance des pratiques religieuses, et qui viennent de sources variées.

D'une part, Diogène Laërce nous dit en X, 10, qu'Épicure fut d'une piété indicible à l'égard des dieux. Cela n'est toutefois pas à prendre à la lettre et peut être un *topos* pour faire son éloge, particulièrement dans le contexte où Diogène vient d'exposer les critiques et infamies prononcées à l'égard du philosophe. Enfin, toujours dans Diogène, on trouve au paragraphe 120 du même livre une prescription selon laquelle le sage devra se réjouir plus que les autres dans les festivals de l'état, en plus de devoir dédier des offrandes votives. En parallèle, nous apprenons au paragraphe 85 du *DND*, I, que plusieurs épicuriens vénéraient des statuettes de dieux¹⁶³. Voyons maintenant les critiques, dont l'objet est l'hypocrisie d'Épicure.

Plutarque formula une critique à l'endroit d'Épicure, qui laisse entendre que tout en niant l'effet des rituels sur les dieux ainsi que leur intérêt pour notre monde, il encourageait ses disciples à prendre part aux fêtes religieuses¹⁶⁴. Selon Plutarque, étant donnée la théologie épicurienne, on est forcé de croire qu'Épicure

¹⁶⁰ On remarquera l'absence d'utilisation de preuves provenant de Lucrèce, qui condamne sans trop de subtilité la religion de façon générale.

¹⁶¹ DL, X, 27.

¹⁶² *DND*, I, 116

¹⁶³ Ici, le contexte permet de comprendre que les statuettes ne sont pas des représentations d'Épicure, car nous savons par Pline l'Ancien que les épicuriens adoraient des images d'Épicure, comme s'il était un dieu, mais Cicéron parle bien d'adorer les dieux.

¹⁶⁴ *Non Posse*, 1102B

participait au culte pour la même raison que ceux qu'il critiquait, soit la peur. Toutefois, dans le cas d'Épicure, c'était la peur de l'opprobre populaire qui était responsable de sa pratique des cultes, tandis que la masse le faisait par peur des dieux. Ce qui est important, c'est que Plutarque lui-même reconnaissait qu'Épicure aurait pris part aux festivals et rituels, et qu'il en critiquait la sincérité.

Ensuite, nous pouvons citer la critique exposée par Cicéron en *DND*, I, 115 et 116. On y présente la contradiction entre la pratique du rituel et les croyances philosophiques d'Épicure qui niaient que le rituel permette un contact entre l'homme et le dieu. Selon Cotta, il n'y a pas de sens à honorer les dieux s'ils ne nous offrent rien en retour, puisque le culte est l'expression d'une justice entre notre espèce et celle divine, une forme d'échange. Cette critique était évidemment pertinente dans la mesure où Épicure encourageait ses disciples à prendre part aux cultes. Ainsi pouvons-nous déduire qu'il devait effectivement prescrire le respect des usages traditionnels de la religion.

Une autre critique portant, comme celle de Plutarque, sur l'hypocrisie, nous est présentée plus loin dans le même texte de Cicéron, *DND*, I, 123. Elle aurait été vraisemblablement formulée pour la première fois par Posidonius. Dans celle-ci, on va plus loin que précédemment, puisque Cotta explique la contradiction apparente soulevée plus tôt¹⁶⁵ en accusant Épicure d'hypocrisie. En effet, il aurait encouragé la pratique du culte et n'aurait pas nié explicitement l'existence des dieux simplement pour éviter l'impopularité qu'un athéisme assumé lui aurait causée.

Toujours dans cette critique de la sincérité d'Épicure, nous pouvons citer le fragment 390 d'Usener, issu du paragraphe 66 du livre VII de *Contre Celsus* par Origène. Le père de l'Église y critique la pratique païenne de vénération d'images des dieux, qui apparaissait impie aux yeux d'un chrétien qui croyait à un dieu invisible et incorporel. Ainsi, Origène nous explique qu'il n'y a aucun sens à offrir des prières aux images des dieux ni à le faire en accord avec la multitude. Il donne alors un exemple de gens qui honorent des images de dieux seulement en conformité avec la masse. Ce sont les péripatéticiens, ainsi que les disciples d'Épicure et de Démocrite (les atomistes). Ici, la critique touche les épicuriens dans la mesure où on les prend en exemple pour illustrer l'idée d'une non-sincérité dans le culte. Ce qui est intéressant est de voir que pour Origène, cette non-sincérité épicurienne semble être un fait établi qu'il peut citer en vue de son argumentation. Cela montre la popularité de cette critique à l'égard d'Épicure, et témoigne encore une fois qu'il avait un discours encourageant la participation aux cultes et la vénération des dieux.

¹⁶⁵ C'est-à-dire la contradiction entre la théologie d'Épicure et la pratique du rituel.

Enfin, c'est un lieu commun dans la tradition hostile à Épicure de s'attaquer non pas aux prémisses ou conclusions même de sa théologie – ou de son discours sur le culte –, mais plutôt de la déclarer non sincère ou hypocrite¹⁶⁶. Ces critiques démontrent qu'Épicure encourageait certainement ses disciples à la pratique rituelle.

Par souci de transparence, nous présenterons maintenant deux preuves qui vont à l'encontre de notre position selon laquelle Épicure pratiquait les rituels. En effet, ces documents semblent témoigner d'une impiété chez certains épicuriens. La première se trouve dans le livre de Sider, *The Epigrams of Philodemos : Introduction, Text, and Commentary*. En vue de dater les événements de la vie de Philodème, l'auteur souligne une expulsion de la ville de Himéra qu'aurait subie le poète épicurien, et ce, pour impiété en contexte de famine et de peste¹⁶⁷. Les événements se présentent ainsi : une famine frappe la ville, qui accuse un épicurien – considéré athée¹⁶⁸ – d'être la cause de ce mal. Il est à noter que dans ses mentions d'expulsions d'épicuriens, Obbink ne parle que des persécutions d'épicuriens liées à leur hédonisme, et ne mentionne jamais cette expulsion pour impiété¹⁶⁹. Sider lui-même propose avec méfiance le lien entre l'expulsion de Philodème et la famine d'Himéra, en soulignant que les deux phrases qui permettent d'identifier l'histoire ne nous ont pas été données ensemble. C'est plutôt un travail subséquent d'Hercher qui a permis de lier les affirmations provenant du Souda¹⁷⁰, en raison de la présence du nom de la ville dans les deux fragments (i et iii) et la cohérence d'une expulsion d'un épicurien. Autre raison de douter du témoignage : rien n'indique avec certitude que le Philodème mentionné est l'épicurien. Enfin, que l'ensemble de cette histoire soit vrai ou non, nous devons reconnaître qu'un Philodème a bel et bien été expulsé d'Himéra.

Que l'expulsion ait eu lieu, toutefois, n'est pas nécessairement une preuve aussi bonne qu'elle peut paraître en faveur d'une impiété chez les épicuriens. Nous avons souligné l'athéisme associé à Épicure¹⁷¹. Ainsi, il est possible que cette expulsion ait réellement eu lieu, justement dans un contexte de mauvaise interprétation de la philosophie épicurienne : des rumeurs selon lesquelles les épicuriens étaient impies circulant en ville, cette dernière accusa un épicurien d'être la cause du fléau. Cela expliquerait pourquoi

¹⁶⁶ Cette attitude des critiques d'Épicure est bien expliquée par Obbink, 1988, précisément p.200-201. Aussi Philodème nous dit que certains des détracteurs d'Épicure croyaient qu'il avait su échapper à l'opprobre, non car il avait des idées pieuses, mais parce que sa *vraie* philosophie avait échappé au public, *De Pietate*, 1402 à 1412.

¹⁶⁷ Sider, 1997, p.9.

¹⁶⁸ Il est aussi possible que Philodème n'ait pas pris part aux cultes de la ville, évidemment pour d'autres raisons que des convictions philosophiques.

¹⁶⁹ Obbink, 1996, p. 14.

¹⁷⁰ La proposition ii est aussi un fragment d'Aélien.

¹⁷¹ Obbink, 1989, même dans les cercles intellectuels, p.202.

Philodème mit autant d'énergie à défendre la piété d'Épicure, voulant en fait la réclamer pour lui-même. Dans ce cas, l'expulsion de Philodème pour impiété serait plutôt le reflet d'une opinion qui circulait au sujet de la secte, sans pour autant témoigner d'un athéisme chez les épicuriens.

En parlant d'Aélien, celui-ci nous rapporte la seconde anecdote qui contredit la piété d'Épicure. Le passage est tiré du fragment 10 de l'édition d'Hercher. L'histoire est qu'un épicurien eunuque, voulant montrer que les dieux n'ont rien à faire des choses humaines, pénétra dans le mégaron éleusinien dont l'accès était réservé aux seuls Hiérophantes. L'épicurien en question aurait ensuite été frappé d'une maladie comme châtiment de son impiété. N'étant vraisemblablement pas inspirée par la tradition selon laquelle Épicure n'était pas sincère dans ses écrits ou opinions divulgués publiquement, elle témoigne d'un vrai mépris du sacré par la secte du jardin. Aussi n'est-elle pas inspirée par la tradition injurieuse à propos de l'hédonisme grossier d'Épicure. Il est plutôt dit dans le passage que l'eunuque était motivé par les mots athéistes d'Épicure. Toutefois, le caractère très anecdotique de cette histoire et la date de sa composition, quelque part dans le second siècle de notre ère, la rendent plus ou moins plausible. Il serait intéressant de fouiller un peu plus sur la source de cette anecdote, ce qui demanderait plus de recherches et de développements qu'il n'est pertinent de le faire ici.

Il est nécessaire de parler du Papyrus d'Oxyrhynque 215. Ce papyrus a été édité à de multiples reprises et est d'attribution incertaine, bien qu'il soit reconnu comme un document épicurien¹⁷². Nous ne nous intéresserons pas ici aux différentes éditions, et les passages discutés sont bien établis. Il est écrit qu'il faut honorer la contemplation des dieux au moyen des plaisirs de la bonne chère, et aussi en se pliant aux lois. Les lois sont probablement celles portant sur les pratiques religieuses. La phrase « τιμᾶν τὴν θεωρίαν σεαυτοῦ ταῖς συγγενέσιν κατὰ σάρκα ἡδοναῖς » qu'on retrouve dans le papyrus aux lignes 2 à 5 de la colonne II a été interprétée avec justesse par Obbink. Il propose en effet que le sens du terme θεωρία soit la participation aux cultes et célébrations publics¹⁷³. Le terme est utilisé en ce sens en DL, X, 120, lorsqu'on y dit que le sage prendra plus de plaisir que les autres « ἐν ταῖς θεωρίαις ». Hicks¹⁷⁴ traduit le terme par « state festivals », tandis que la traduction sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé¹⁷⁵ propose

¹⁷² Pléiade, *Les Épicuriens*, p.1140, aussi Rist, 1972, p.156, note 5. On a attribué le texte à Épicure lui-même, jusqu'à Philodème, en passant par Métrodore.

¹⁷³ Obbink, 1984, *POXY. 215 and Epicurean Religious θεωρία*. Les festivités comportaient souvent un aspect artistique : performance de danses, de poésie, de théâtres.

¹⁷⁴ 1925.

¹⁷⁵ 1999.

« spectacles ». Le mot semble également prendre ce sens dans *De Pietate*, col. 26, ligne 726¹⁷⁶. Ajoutons que dans le passage cité, l'association de *θεωρία* avec les plaisirs de la bonne chère rend improbable un sens lié à la contemplation du dieu sans contexte festif. Ainsi, il semble qu'on soit dans le domaine du spectacle ou de la célébration publique. Enfin, Obbink propose d'autres arguments qui sont convaincants¹⁷⁷. Nous sommes donc devant une affirmation qui peut sembler incohérente avec la théologie épicurienne, mais qui vient pourtant bien d'une source épicurienne. Ce devait être ce genre d'idée qui avait amené les critiques d'Épicure, comme Plutarque, à s'attaquer à sa sincérité.

Finalement, comme nous l'avons dit, Philodème argumente en long et en large pour défendre la piété qu'Épicure aurait eue, en particulier à l'égard des cultes publics. Il le fait à un point tel, qu'on pourrait y déceler une réponse à des critiques contemporaines. Encore une fois, il est notable qu'une des accusations contre laquelle Philodème défend son maître est celle qui joue sur la sincérité de son discours à l'égard des dieux¹⁷⁸. Enfin, voyons ce que Philodème nous dit à propos des pratiques rituelles d'Épicure et des épicuriens dans son *De Pietate*, qui à lui seul présente une grande quantité d'affirmations à ce sujet. Les références à l'ouvrage seront celles de l'édition d'Obbink, 1996.

Aux lignes 865 à 870, Philodème nous rapporte que dans une lettre adressée à Polyaenus, Épicure écrit que les Anthestéries doivent être fêtées. Les Anthestéries étaient une fête de trois jours qui était célébrée du 11 au 13^{ème} jours du mois d'Anthesterion. Elle était d'une grande importance pour les Athéniens, et l'on pourrait la comparer au Noël moderne¹⁷⁹, puisqu'elle intéressait vivement les Athéniens et regorgeait de divertissements et spectacles. C'était une fête familiale où l'on célébrait la fermentation du vin et le retour du printemps par le biais de Dionysos. Tout le monde y était admis, même les esclaves¹⁸⁰. Le premier jour, on ouvrait les vases contenant le vin fermenté. Ajoutons qu'aux lignes 806 à 810, il est écrit qu'Épicure prit part aux *Choes*, c'est-à-dire le deuxième jour des Anthestéries, ainsi que d'autres festivals qui ne sont pas nommés.

¹⁷⁶ Le sens exact du terme dans ce passage est difficile à établir, mais il est mentionné en lien avec les rituels traditionnels. Philodème y fait d'ailleurs l'apologie de la piété d'Épicure, qui disait qu'il est naturel pour nous de prier les dieux.

¹⁷⁷ Ils ne se résument pas à une comparaison de l'utilisation de *θεωρία* dans différents contextes. La démonstration est beaucoup plus complète.

¹⁷⁸ Cela remonterait à une tradition mise en place par Carnéade le sceptique. Obbink, 1989, p.217-218.

¹⁷⁹ Oxford Classical Dictionary

¹⁸⁰ *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines d'après les textes et monuments*, Daremberg et Saglio, 1904, *Dionysia*.

Les lignes 879 à 889 sont aussi intéressantes. Elles commencent par une citation d'Épicure qui est une exhortation au sacrifice : « ἡμεῖς θεοῖς θύωμεν »¹⁸¹. Il faut le faire de façon pieuse – ὁσίως – et belle – καλῶς. De plus, il ajoute que le sacrifice doit être accompli « κατὰ τοὺς νομούς »¹⁸². Ainsi, dans l'ouvrage d'Épicure que cite Philodème à ces lignes, le philosophe aurait encouragé ses disciples à sacrifier selon les lois et usages¹⁸³.

Aux lignes 730 à 751, nous apprenons qu'Épicure encourageait ses amis philosophes à faire les rituels, et lui-même aurait pris part à de nombreuses célébrations, non seulement en vertu des lois (διὰ τοὺς νομούς¹⁸⁴), mais également pour des raisons physiques au sens grec, « φυσικός », c'est-à-dire naturelles. En effet, nous explique Philodème, dans son livre sur les modes de vie, Épicure dit qu'il est naturel de prier les dieux, non pas pour éviter leur hostilité, mais pour honorer des êtres si excellents et puissants.

Aux lignes 554 à 559, nous apprenons qu'Épicure aurait été initié aux mystères à Athènes. « παρ' Ἐπικούρῳ δὲ τοῦτο τῇ σπουδῇ περὶ τῆς κοινωνίας τῶν Ἀθήνησιν ἐμφαίνεται μυστηρίων »¹⁸⁵. Il est difficile de saisir exactement ce que τοῦτο signifie ici, puisque le passage précédent est ardu à interpréter, mais il semble refléter une certaine notion de piété, ou de connexion naturelle avec les dieux.

Pour ce qui est des mystères (μυστήρια), nous pouvons croire que ce sont ceux d'Éleusis, qui étaient une grande cérémonie athénienne à laquelle des gens de tous les coins du pays venaient participer, et ce, même à l'époque impériale romaine¹⁸⁶. Bien qu'il semble surprenant qu'Épicure ait pris part à ces mystères, qui étaient véhicules d'une doctrine philosophique associée à l'orphisme et la survie de l'âme après la mort, nous verrons qu'on a d'autres raisons de croire qu'Épicure aurait été initié. Aux lignes 807 à 810, il y a encore mention de la participation d'Épicure à des mystères (ceux astiques ou attiques)¹⁸⁷. Si

¹⁸¹ « Que nous sacrifions aux dieux ! » Le verbe est au subjonctif.

¹⁸² « Selon les lois. » Cette idée des lois revient encore. Elle est aussi présente à la ligne 735, et était mentionnée dans le papyrus d'Oxyrhynque.

¹⁸³ De la patrie, évidemment.

¹⁸⁴ Lignes 735 et 750.

¹⁸⁵ « Et cela apparaît chez Épicure (ou dans ses écrits) par son empressement autour de la participation des mystères à Athènes ».

¹⁸⁶ Auguste lui-même a été initié, Graindor, 1927, p.19. Sa source est Dion Cassius (LI, 4, 1).

¹⁸⁷ Dans les deux passages cités, Obbink lui-même exprime une réserve quant à l'association de ces mystères avec ceux d'Éleusis, bien que les mystères les plus connus étaient ceux-là. Pourtant, il serait naturel que dans sa participation aux cultes publics, Épicure ait pris part à ces mystères d'une grande importance pour la ville d'Athènes.

nous retenons « attiques », nous pouvons penser aux mystères d'Éleusis, tandis qu'« astiques » référerait à ceux de la cité de ¹⁸⁸[Ὀβ].

Enfin, un troisième passage dans le texte nous laisse supposer qu'Épicure aurait assisté à des mystères, lignes 1395 à 1402 : « φλυαρίαν δὲ νομίζεσθαι καὶ τὰ μυστήρια καὶ τὰς ἐορτὰς, ἅτε τῶν δι' οὓς γείνονται λεγομένων μηδενὸς ἐπιστρέφεσθαι.¹⁸⁹ » Étant donné la lacune qui précède le passage, il est difficile de saisir le sens exact, encore une fois.

Mais la phrase qui suit celle citée à l'instant commence ainsi : « Et ils disent aussi qu'Épicure a échappé à la masse athénienne... » Nous pourrions alors penser que le passage traite de critiques qui sont faites à l'égard Épicure. C'est bien ce qui semble être l'objet ici, lorsque Philodème dit que ceux pour qui prennent place ces activités religieuses n'y paient pas attention. C'est la même critique qu'on retrouve chez Cicéron, *DND*, I, 115-116, et qui souligne la contradiction apparente du système épicurien. En affirmant que les dieux ne se soucient pas de nos actes religieux, il apparaît tout à fait vain de pratiquer le culte. Dans ce contexte, ce sont les détracteurs d'Épicure qui disaient que le rituel était insensé *pour lui*. Philodème rapporterait donc la critique qui témoigne, au fond, d'une participation au culte par Épicure (ici, aux cultes mystiques, μυστήρια).

Concernant les mystères, j'ajouterais une autre idée. Nous retrouvons parfois dans les textes concernant Épicure l'utilisation du vocabulaire lié aux mystères dans un contexte philosophique, un peu comme nous le voyions chez Platon¹⁹⁰. Ce n'est pas une nouveauté de sa part. Deux passages retiennent mon attention : les paragraphes 5 et 6 de DL, X. Dans le paragraphe 5, nous apprenons qu'Épicure aurait fait l'éloge d'Idoménée, Hérodote et Timocrate pour avoir divulgué son enseignement secret. Toutefois, le terme utilisé est κρύφια, qui n'a pas beaucoup de résonance mystique. Le paragraphe 6 est, quant à lui, plus clair. Diogène nous dit, en parlant de Timocrate : « ἐαυτὸν τε διηγῆται μόγισ ἐκφυγεῖν ἰσχύσαι τὰς νυκτερινὰς ἐκείνας φιλοσοφίας καὶ τὴν μυστικὴν ἐκείνην συνδιαγωγὴν.¹⁹¹ » Ici, μυστική est sans ambiguïté, et réfère au monde des mystères. On a donc voulu comparer la vie communautaire du jardin à une vie mystique, peut-être en référence aux groupes orphiques. Bien sûr, le but de cette comparaison était de railler sa secte philosophique, mais cela nous laisse penser que pour la railler de la sorte, elle avait

¹⁸⁸ Obbink, 1996, p.416.

¹⁸⁹ Lignes 1395 à 1402 « Et il (ils) pense que les mystères et les fêtes sont insensés, voyant que ceux pour qui on dit qu'ils prennent place n'y donnent aucune attention. »

¹⁹⁰ Obbink, 1996, p.417. Obbink y donne des références à des ouvrages récents concernant Platon, et des références aux sources concernant Épicure.

¹⁹¹ « Et il raconte que lui-même avait à peine eu la force de fuir les rencontres philosophiques nocturnes et cette association mystique. »

peut-être quelques traits en commun avec les groupements religieux qui se réclamaient de l'enseignement d'Orphée.

Aux lignes 653 à 656, nous pouvons lire une phrase de Philodème qui laisse entendre que tous les épicuriens honoraient les dieux. Voici la phrase : « ὁμῶς δὲ σέβονται πάντες εἰ μὴ παράκοποι τινες αὐτούς, καθάπερ ἡμεῖς¹⁹² ». Évidemment, le ἡμεῖς représente les épicuriens, et c'est en leur nom que Philodème se prononce.

Les lignes 765 à 772 affirment quant à elles que lors des fêtes (ἐορταί) en particulier (μάλιστα), le sage renforce sa notion pure et pieuse des dieux. Philodème nous dit que cette idée est tirée d'un des écrits d'Épicure. Dans ce cas, la fête est un moment clé qui a une utilité, pour ainsi dire, philosophique. Il faut donc qu'Épicure ait prescrit la participation aux rituels.

En général, le *De Pietate* regorge de ce type de preuves, et bien qu'un exposé complet de celles-ci serait intéressant et utile à celui qui souhaiterait savoir où se référer dans le texte pour chacun des passages qui abordent cette question, il est suffisant pour notre étude de présenter ceux-ci. Il faut préciser que j'ai présenté ceux qui m'ont semblé les plus convaincants et intéressants, et qui étaient les plus pertinents pour la suite de l'argumentation.

Enfin, nous observerons que les épicuriens avaient leur propre système de fêtes, entre autres décrit au paragraphe 18 du 10^{ème} livre de Diogène, mais étudié en détail dans le chapitre *The Cults of Epicurus*, dans le livre de Clay, *Paradosis and Survival*. Il faut dire que ces cultes ne concernaient pas les dieux, mais plutôt le fondateur et des épicuriens qui lui furent contemporains et qui sont morts avant lui¹⁹³. Avec le temps, le culte se serait transformé pour devenir uniquement un culte d'Épicure. Celui-ci est alors vénéré comme un dieu. Bien qu'il ne soit pas question des rituels publics et traditionnels, nous voyons encore une fois qu'on accordait une importance aux cultes dans la secte du jardin.

La piété épicurienne selon les sources archéologiques

Nous avons également des preuves archéologiques qui nous informent que les épicuriens participaient à des cultes traditionnels et, comme le prescrit DL, X, 120, dédiaient des objets aux divinités. J'ai relevé quatre sources archéologiques. La plupart sont des inscriptions, et nous les discuterons quelque peu. Nous verrons aussi que seulement trois d'entre elles sont en faveur d'une piété sérieuse dans la pratique de la

¹⁹² « Et tout de même tous les honorent comme nous précisons, si ce n'est quelques insensés. »

¹⁹³ Clay, 1998, p.100

philosophie épicurienne, tandis que l'autre semble plutôt indiquer une dérive des membres – du moins selon l'analyse qu'en fait Castner. Nous commencerons par cette dernière.

La première source est présentée par Castner dans son article *Epicurean Hetairai as Dedicants to Healing Dieties*. On cite souvent cette découverte en vue de démontrer la pratique d'offrandes dédiées par les épicuriens¹⁹⁴. L'auteure discute dans cet article d'inscriptions de personnes ayant fait des offrandes aux dieux guérisseurs. On a quatre noms qui correspondent à des femmes dans la communauté d'Épicure, dont deux sont d'une grande rareté en attique, ce qui augmente les chances d'une correspondance exacte. Toutefois, pour Castner, cette découverte n'est pas la meilleure preuve à citer.

En effet, Castner connaît la théorie épicurienne de la piété, et sait qu'Épicure encourageait la pratique du rituel, tout en clarifiant qu'il ne fallait rien attendre de la divinité en échange. D'un autre côté, elle nous dit que nous avons de bonnes sources qui nous informent sur le contenu des cultes des divinités de la guérison à Épidaure et en Attique¹⁹⁵. Ce qu'on sait, c'est que ces rituels étaient probablement parmi ceux desquels les gens attendaient le plus de bienfaits directs, soit la guérison elle-même. Pour elle, donc, bien que la position d'Épicure face à la pratique rituelle ne soit pas problématique en soi, le cas de cette offrande s'explique mal. Pour l'auteure, ce doit être une erreur des femmes, évidemment pardonnée par le philosophe¹⁹⁶. Autrement, peut-être que ces femmes n'étaient pas encore membres de la communauté. Enfin, rien n'assure que ce sont leurs noms qu'on retrouve sur l'inscription. Quoi qu'il en soit, avant qu'on arrive à mieux expliquer cette trouvaille, nous devons tout de même reconnaître, par la rareté des noms, que les chances sont bonnes pour une correspondance entre les personnages épicuriennes connues et les femmes nommées dans l'inscription.

La preuve présentée n'était pas des plus convaincantes, et c'était avec intention puisque nous verrons dans la suite trois preuves plus solides de la pratique rituelle par les épicuriens.

La première de ces trois preuves est assez simple. Dans le IGRR vol. III, l'inscription 733 mentionne que les philosophes épicuriens d'Athènes offraient, parmi plusieurs groupes dont l'Aréopage, des honneurs au prêtre d'Asclépios à Rhodiapolis, appelé Héraclite. Il est intéressant de voir qu'ici, la preuve est indéniable, les épicuriens honoraient Asclépios, ou plutôt son prêtre, ce qui n'est pas loin d'être la même chose. Pourtant, Castner s'expliquait mal une dédicace aux dieux de la guérison dans son article. Enfin, quel que

¹⁹⁴ Obbink, 1989, p.200, note 42, Clay, 1998, p.77, note 3.

¹⁹⁵ Castner, 1982, p.54.

¹⁹⁶ En lien avec sa doctrine du pardon, où l'erreur a sa place dans l'apprentissage.

fût le motif derrière ces cultes du dieu guérisseur, il semble que les épicuriens y aient pris part. Du même coup, cela indique que les offrandes des femmes épicuriennes n'étaient probablement pas une erreur.

Un autre élément archéologique intéressant est la liste des théarodoques de Delphes sur laquelle figure Philonidès le philosophe épicurien¹⁹⁷. Les théarodoques avaient comme tâche, à l'époque hellénistique, de recevoir les théores, c'est-à-dire des délégations venant annoncer dans les villes les festivals qui devaient commencer¹⁹⁸. C'est donc une charge à valeur religieuse concernant les célébrations de festivals. Cela est cohérent avec le discours que nous avons vu chez Philodème concernant les festivals étatiques, dont la participation aurait été prescrite par Épicure lui-même. Ainsi, Philonidès, cet épicurien reconnu, n'aurait pas vu de contradiction dans la prise en charge de ce poste.

La dernière découverte archéologique, et de loin la plus intéressante des quatre, nous est rapportée par Raubitschek dans son article intitulé *Phaidros and his Roman Pupils*. Ce qui a été découvert à Athènes, entre autres¹⁹⁹, est une partie de la base d'une prétendue statue d'un philosophe épicurien, Phèdre²⁰⁰, érigée par Appius Saufeius, et retrouvée dans les fouilles de l'Agora²⁰¹. Toutefois, ce qui est remarquable de cette offrande est qu'elle aurait été faite pour les divinités éleusiniennes, et aurait été installée dans le sanctuaire éleusinien situé entre l'Acropole et l'Agora. Une dédicace de bustes de simples mortels dans un sanctuaire éleusinien est assez remarquable en soi, nous dit Raubitschek, mais « to erect the herm of an Epicurean philosopher in a sanctuary and to dedicate this herm to goddesses whose activity and perhaps very existence was questioned by the man thus honored, require some explanation.²⁰² » Pourtant, il enchaîne avec des faits rapprochant les épicuriens aux mystères d'Éleusis et à la Pythie²⁰³ : Atticus aurait été initié à Éleusis – ce qui est attesté par Cicéron²⁰⁴ – le fils de Phaidros aurait été Exégète pour la Pythie²⁰⁵, et lui et sa sœur Chrysothemis ont chacun un buste dédié aux divinités éleusiniennes à Éleusis²⁰⁶. Il semble

¹⁹⁷ Gera, 1999, p. 77. Pour des listes où son nom apparaît, Daux 1936, p.511-514 ; Plassart 1921, col. IV, 78-80, son frère Dicéarque est également nommé dans la liste.

¹⁹⁸ Oulhen, 1992, et Daux, 1967, p.294 et 296.

¹⁹⁹ Par exemple, on présente aussi la découverte de trois bustes, deux de Romains probablement étudiants à l'école épicurienne, Lucius Saufeius et son frère Appius, érigés par les Athéniens, ainsi qu'une statue de Phaidros, la tête de l'école épicurienne à l'époque de Cicéron, érigée cette fois par Lucius Saufeius.

²⁰⁰ Connu entre autres de l'œuvre de Cicéron, *DND*, I, 93.

²⁰¹ Raubitschek, 1949, p. 101

²⁰² P.101-102

²⁰³ Raubitschek, 1949, p.102

²⁰⁴ Cicéron, *De legibus*, II, 36

²⁰⁵ Rien n'indique que le fils de Phaidros était lui-même épicurien.

²⁰⁶ IG, II², 3513.

donc après tout que les épicuriens ne voyaient pas de contradiction entre leurs croyances philosophiques et l'initiation à Éleusis²⁰⁷.

Ce qui n'est toutefois pas proposé par Raubitscheck, c'est que la statue y ait été déposée beaucoup plus tard, peut-être en vue de ridiculiser les mystères ou les épicuriens. Aussi, bien qu'il soit certain que le buste fut dédié à des déesses (deux déesses, le cas est un duel datif), leurs noms ne sont pas fournis. Les deux déesses pourraient bien être Perséphone et Déméter, déesses par excellence des mystères, mais rien ne l'indique avec certitude.

En général, donc, nous avons de bonnes raisons de penser que les épicuriens pratiquaient les cultes de la religion populaire, ou du moins une partie de ceux-ci. Les textes de Philodème, quelques témoignages de Diogène, le papyrus d'Oxyrhynque, la critique si répandue à l'égard d'Épicure au sujet de son hypocrisie dans ses idées et écrits publics, ainsi que les preuves archéologiques présentées témoignent tous et de façon cohérente d'une pratique des rituels traditionnels chez les épicuriens.

Articuler la piété traditionnelle avec la philosophie d'Épicure : la place du culte et des dieux

Comment comprendre ce positionnement face à la piété traditionnelle de la part d'un philosophe qui, par ses idées polarisantes au sujet des dieux, a été considéré comme un athée dans l'antiquité ? Il faut revenir à ce qui a été dit sur les dieux et leur bonheur pour justifier le culte autrement qu'on ne le faisait traditionnellement. L'objectif généralement admis des cultes était de s'acheter ou de se concilier la divinité. Épicure avait dû proposer un tout autre justificatif pour la pratique du culte, puisque selon lui, les dieux ne pouvaient être conciliés. Et même qu'il est impie de considérer les dieux comme intéressés par nos affaires !²⁰⁸

Les épicuriens ont voulu donner un nouveau sens à la pratique rituelle traditionnelle afin de la conserver malgré leur système, un peu à la manière de Platon²⁰⁹. Ils ont donc dû éliminer du culte l'attente de bienfaits ou d'une action favorable de la divinité. Ainsi, le sens du rituel est redéfini²¹⁰ : on doit pratiquer le culte pour vénérer la perfection des dieux, qui sont des modèles moraux, bien qu'ils n'en retirent rien²¹¹. Quant aux fidèles qui vénèrent, ils connaîtront un bienfait, mais rien de comparable à un service rendu.

²⁰⁷ Et même dans le cas ici d'une dédicace aux divinités elles-mêmes.

²⁰⁸ DL, X, 123, « ἀσεβής δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων » (Celui qui écarte les croyances de la multitude au sujet des dieux n'est pas l'impie, c'est plutôt celui qui accorde aux dieux les croyances de la masse).

²⁰⁹ Babut, 1974, p.167.

²¹⁰ Obbink, 1989, p. 206-207.

²¹¹ Col.26, lignes 737 à 751, aussi *De Musica*, Philodème, IV, col. 4.

Il faut toutefois remarquer que les passages de l'antiquité sont peu nombreux à ce sujet, et bien qu'on puisse proposer une explication à partir des textes, en particulier ceux de Philodème, il y aura des conjectures. Nous proposerons en effet d'autres pistes d'interprétation, parfois suggérées par les textes, mais aussi devinées, si l'on peut dire, par les modernes.

Les paragraphes 116 et 117 du premier livre de *De Natura Deorum* peuvent mettre la lumière sur la position épicurienne du rituel puisqu'elle y est mise en contraste avec celle communément acceptée. Cotta nous dit qu'il n'y a aucun sens à vénérer un dieu qui ne nous offre rien en retour, qui ne fait rien, qui ne se soucie de rien. Pour Cotta, on ne doit rien à l'être qui se complaît dans son propre plaisir. Cela est une conception très romaine du rituel, dépouillée de spiritualisme, et où l'aspect utilitaire est mis de l'avant. Cette conception s'oppose, dans le texte, à celle épicurienne qui vénère le dieu simplement par admiration pour sa nature.

La nature des dieux pour les épicuriens est celle qui correspond à leur idéal de bonheur pour le sage, comme nous l'avons exposé dans la section sur les dieux. C'est donc justement pour les caractéristiques que déplore Cotta – soit le non-souci des affaires du monde, la complaisance dans le bonheur – que les épicuriens croyaient qu'il était important de vénérer les dieux. Ces caractéristiques nous sont données dans la *prolepsis* des dieux, et c'est elle qui permet un culte pieux et libéré de la superstition²¹². Mais au-delà de cela, pourquoi un épicurien devrait-il vénérer des êtres si parfaits, si ce n'est que cette vénération lui sera bénéfique à lui, personnellement ?

En effet, nous avons vu comment le plaisir et la douleur constituaient le bien et le mal dans la philosophie épicurienne. Il n'est jamais question, chez Épicure, d'un devoir supérieur à notre condition humaine, que ce soit concernant les autres ou nous-mêmes, mais toutes les actions entreprises par l'épicurien sage le sont toujours en vue de son propre plaisir et de son bonheur. Les seules entités supérieures de la philosophie d'Épicure, les dieux, représentent elles-mêmes cet idéal d'égoïsme – ici, sans aucun sens péjoratif. La vénération des dieux dut donc avoir une utilité pour les épicuriens, et nous verrons qu'elle peut se poser de deux façons : d'une part, la vénération des dieux permet de saisir avec plus de conviction leur nature parfaite, et d'autre part, en même temps, elle nous rapproche de ces êtres puisque saisir cette nature nous procure du plaisir ou du bien-être. Nous pouvons donc affirmer que cette vénération, « naturelle » à offrir aux dieux, trouve son utilité en vue du bonheur pour celui qui vénère.

²¹² *DND*, I, 45.

Vénération et rapprochement

Le rituel, d'une part, se veut une vénération d'êtres tellement excellents, qu'ils méritent d'être vénérés²¹³. D'autre part, le rituel permet, à travers la vénération, de se rapprocher de la divinité et de son bonheur, c'est-à-dire d'être plus près de vivre comme un dieu parmi les hommes. Philodème, à la colonne 31 de *De Pietate* de l'édition d'Obbink, lignes 892 à 896, cite son maître qui affirme qu'accomplir les sacrifices de la bonne façon permet de « vivre comme Zeus ». Ainsi, le rituel constitue vraiment une façon de se rapprocher de la vie divine. Nous proposons d'interpréter ce rapprochement causé par le rituel de deux façons : premièrement, par l'affermissement de notre compréhension de la - bonne - notion de la divinité, notion essentielle au bonheur, et deuxièmement, par le plaisir tiré de la contemplation du dieu, plaisir qui est nécessairement bénéfique en contexte épicurien.

Premièrement, la notion de la divinité est renforcée dans le rituel, qui affermit avec plus de conviction notre conception pure du dieu : « πάντα γὰρ σοφὸν καθαρὰς καὶ ἁγίους δόξας ἔχειν περὶ τοῦ θεοῦ καὶ μεγάλην τε καὶ σεμνὴν ὑπειληφέναι ταύτην τὴν φύσιν· ἐν δὲ ταῖς ἑορταῖς μάλιστ' εἰς ἐπίνοιαν αὐτῆς βαδίζοντα διὰ τὸ τοῦνομα πάντα ἀνὰ στόμ' ἔχειν πίστει σφοδρότερος κατασχεῖν...²¹⁴ » Bien qu'il manque la fin de la seconde phrase, on saisit que c'est la compréhension de la nature divine et les croyances qui en découlent qui sont renforcées lors du rituel de par l'omniprésence de la divinité dans notre esprit tandis qu'on accomplit les étapes du culte.

Cet affermissement de nos pieuses croyances concernant les dieux permet de se rapprocher de leur bonheur, qui est un modèle à imiter. En effet, ces croyances²¹⁵ sont à la base du bonheur chez les épicuriens, puisqu'elles chassent la peur des dieux. En cela, lorsqu'il affermit sa notion des dieux, le fidèle se rapproche de l'état d'ataraxie caractéristique de la vie divine. Il est donc tout à fait bénéfique en vue d'une vie digne des dieux de reconfirmer, par des festivals, sacrifices et autres pratiques religieuses, la vérité et la conviction de la notion pure de la divinité.

Deuxièmement, l'épicurien se plaît à la contemplation de la nature parfaite des dieux. Citons à ce sujet Velleius, dans le livre un de *De Natura Deorum*, paragraphe 49, dernière phrase : « cum maximis

²¹³ Cicéron, *DND*, I, 45.

²¹⁴ « Every wise man holds pure and holy beliefs about the divine and has understood that this nature is great and august. And it is particularly at festivals that he, progressing to an understanding of it, through having its name the whole time on his lips, embraces with conviction more seriously... » Trad. d'Obbink, 1996, *De Pietate*, col.27, 765-770. Voir aussi les commentaires p.403 et suiv.

²¹⁵ C'est-à-dire comprendre que les dieux ne se soucient point de nous, n'ont aucune colère et vivent éternellement dans le bonheur le plus parfait.

voluptatibus in eas imagines mentem intentam infixamque nostram intellegentiam capere quae sit et beata natura et aeterna.²¹⁶ » Ces images des dieux, qui permettent de construire la *prolepsis*, sont saisies avec des *maximis voluptatibus*, c'est-à-dire un plaisir extrême. Aussi pouvons-nous citer le Papyrus d'Oxyrhynque, aux lignes 17 à 22 : « But you, O man, consider it a thing of the greatest blessedness to discern properly that which we can conceive as preeminent among existing things »²¹⁷. Il y a ainsi un réel plaisir qu'on retire de la contemplation de la perfection divine, qui rappelons-le, est très apparentée à la perfection de la vie du sage. Il est donc certain que dans le rituel, où la divinité est omniprésente et où l'on saisit avec plus de conviction la notion de celle-ci²¹⁸, on retire du plaisir.

Ce plaisir induit un rapprochement avec la divinité de la façon suivante. Tout plaisir, géré avec prudence, constitue un rapprochement de la vie du dieu en tant qu'il rend notre vie plus agréable. En effet, DL, X, 135, celui qui vit selon les principes d'Épicure vivra comme un dieu parmi les hommes. Cette idée, évidemment, s'applique aussi aux principes philosophiques d'Épicure concernant les plaisirs. Donc la contemplation du dieu nous rapproche de lui, ne serait-ce que par le plaisir que nous en retirons.

Récapitulons. Le rituel nous amène à saisir la notion parfaite des dieux, ce qui permet un rapprochement avec la divinité de deux façons. D'une part, en renforçant notre notion de celle-ci, on se rapproche du bonheur (la bonne notion du divin étant essentielle au bonheur), et d'autre part, la contemplation du dieu est une forme de plaisir, plaisir qui rapproche la vie humaine de celle divine.

Aussi faut-il rappeler que le sage se présente comme le rival des dieux quant au bonheur²¹⁹. Cette idée a déjà été exposée plus haut, et nous citerons à cet effet DL, X, 135, et *De Pietate*, lignes 889 à 897. Allons un peu plus loin en intégrant cette notion à la question du culte. Nous avons compris que le sage honore le dieu parce que ce dernier a un bonheur parfait et qu'il constitue un paradigme d'imitation morale. Mais le sage lui-même, qui est comme un dieu parmi les hommes étant donné son bonheur parfait acquis par la philosophie, serait en toute cohérence lui-même à honorer. Cela est vrai non seulement en raison de l'admiration que tout un chacun entretient à son égard, mais aussi afin de s'en rapprocher, ou de mieux saisir son bonheur excellent à travers le rituel. Et c'est ce qu'on observe chez les épicuriens. Effectivement, les épicuriens avaient un calendrier de fêtes propre à eux, et parmi les fêtes importantes était la

²¹⁶ « C'est avec un plaisir extrême que notre esprit, attentif à ces images, et notre intelligence, fixée à elles aussi, saisissent ce qu'est une nature bienheureuse et éternelle. »

²¹⁷ Traduction d'Obbink, 1984.

²¹⁸ Obbink, 1996, *De Pietate*, col.27, 765-770.

²¹⁹ Sentence Vaticane 33, Bailey, 1926, *V Fragments*, XXXIII.

célébration annuelle de l'anniversaire d'Épicure au 10^{ème} jour du mois Gamélion, qu'il avait lui-même instaurée de son vivant en plus de l'ordonner dans son testament. Aussi mentionnons l'adoration d'images d'Épicure par les épicuriens, rapportée par Pline dans ses histoires naturelles, et ce, plus de 300 ans après sa mort. En outre, la conception d'Épicure comme étant un dieu était très répandue parmi ses disciples²²⁰.

Le plaisir comme essentiel à la fête

J'ai mentionné qu'il y aurait des conjectures suggérées par les textes, mais qui résultent tout de même d'interprétation. J'en ai une à présenter. Épicure, en tant qu'hédoniste, devait voir dans les fêtes de son temps un bien de ce que celles-ci étaient des célébrations qui plaisaient aux sens : spectacles, boisson, nourriture.

En effet, il est intéressant de soulever le fait que les festivals et sacrifices pour les dieux se voulaient des fêtes agréables. Les fêtes de l'antiquité étaient des tables remplies de bonnes choses, des performances artistiques impressionnantes et une réunion avec nos amis concitoyens en vue de célébrer la divinité. Nous n'avons qu'à penser à la consommation de vin des Anthestéries, et à tous les sacrifices qui étaient pratiqués dans les festivals, produisant une abondance de viande à consommer. En fait, le banquet était au centre des festivals, où l'on invitait même parfois les dieux pour consommer avec nous une grande quantité de nourriture.

Épicure, qui voyait positivement les plaisirs en général²²¹, ne pouvait avoir une vision négative de ces rassemblements où l'on mangeait et buvait tout en se divertissant. Nous l'avons dit, la prudence est de mise, et l'excès d'alcool, par exemple, ne peut pas être un plaisir à rechercher. Mais tout de même, nous pouvons penser que les plaisirs de la bonne chère qu'on retrouve dans les festivals et les divertissements artistiques sont vus comme étant des plaisirs positifs, pour peu qu'on n'en abuse pas. C'est d'ailleurs ce que nous pouvons déduire d'un passage du Papyrus d'Oxyrhynque numéro 215, qui nous dit justement, aux lignes 3 à 8 Col. II, que c'est une chose gratifiante que de « τιμᾶν τὴν θεωρίαν σεαυτοῦ ταῖς συγγενέσιν κατὰ σάρκα ἡδοναῖς, αἷ ποτ' ἂν καθήκωσιν, ἀλλὰ ποτε καὶ τῇ τῶν νόμων συμπεριφορᾷ χρωμένου σοῦ ». Les plaisirs de la bonne chère apparaissent comme inséparables de la vénération et de la contemplation des dieux.

Nous avons parlé plus haut de la traduction de θεωρίαν par festivals, défendue par Obbink. Nous traduisons ainsi : « Gratifier le festival par tes propres plaisirs de la bonne chère qui s'y joignent, plaisirs

²²⁰ DND, I, 43; Lucr. V, 8; Lucr. III 15 : « divina mente ».

²²¹ Bien que l'essentiel pour le bonheur soit l'absence de douleur.

qui conviendraient, aussi tandis que tu utilises la complaisance des lois ». Ce dernier passage, « τῇ τῶν νόμων συμπεριφορᾷ χρωμένου σοῦ », peut prendre plusieurs sens. Notre traduction est différente de celle d'Obbink, voilà pourquoi. Il semble que « συμπεριφορᾷ », qu'on doit utiliser ou dont on doit faire l'expérience (χρωμένου), puisse prendre le sens de complaisance et d'indulgence. Dans ce cas, c'est comme si les lois permettaient de cultiver les plaisirs de la bonne chère en usant de leur indulgence en cette occasion, et qu'il fallait d'une certaine façon en profiter. Obbink traduit quant à lui par « and conforming besides to social customs according to the laws ». Ici, c'est plutôt participer aux festivals avec les plaisirs de la bonne chère qui est conforme aux coutumes sociales, comme si plaisir et festival étaient inséparables.

Ce que nous devons retenir, c'est que dans le cas de ma traduction comme dans celle d'Obbink, ce sont les lois ou coutumes qui prescrivent les plaisirs de la bonne chère. Ces plaisirs ne doivent pas être cultivés en tout temps si l'on veut gérer avec prudence nos plaisirs, comme c'est le cas dans la philosophie épicurienne. Ce faisant, les fêtes se présentent comme une occasion spéciale pour vivre des plaisirs, occasion qui ne doit pas devenir une habitude. Ainsi, cette culture des plaisirs restreinte aux fêtes place d'une part ces plaisirs de la bonne chère en situation d'exception, et d'autre part rend les fêtes où l'on célèbre les dieux plus agréables. D'ailleurs, cela renforce probablement le rapprochement avec le dieu par la présence de plus de plaisir. En ce sens, les festivals et célébrations étaient des occasions de réjouissance pour l'épicurien²²², où l'on pouvait se complaire dans la consommation de bonnes choses.

Ces festivals auraient donc pu donner un statut particulier à l'expérience des plaisirs. Cela aurait permis de ne pas en faire quelque chose de banal qu'on expérimente au quotidien, ce qui irait à l'encontre de la théorie épicurienne des plaisirs. En fait, ceux qui sont les mieux placés pour jouir des bonnes choses et de l'abondance sont ceux qui en ont le moins besoin : « πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι »²²³. Ici, ceux qui en ont le moins besoin sont opposés à ceux, évidemment, qui en ont le plus besoin, οἱ δεόμενοι. Nous pouvons comprendre dans le contexte que ces derniers sont en fait ceux qui en ont le plus l'habitude. Épicure, dans ce passage, fait l'apologie d'un mode de vie frugal, avec la prémisse platonicienne selon laquelle celui qui assouvit régulièrement de grands désirs et passions entretient ces mêmes passions : il s'*habitue*, par exemple, à consommer régulièrement de bonnes choses.

²²² DL, X, 120

²²³ DL, X, 130 : « Nous sommes vraiment convaincus que ceux qui ont le moins besoin d'extravagances en jouissent le mieux. »

καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν· ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες. καὶ ἐπεὶ πρῶτον ἀγαθὸν τοῦτο καὶ σύμφυτον, διὰ τοῦτο καὶ οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἰρούμεθα, ἀλλ' ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἔπεται.²²⁴

*Et c'est pourquoi nous disons que le plaisir est le début et la fin de la vie heureuse. En effet, nous croyons que c'est lui le bien premier et naturel, et c'est de lui que nous décidons de nos choix et de nos refus, et nous finissons sur lui en jugeant tout bien d'après la règle qui est ce qu'on ressent. Et puisque c'est le premier bien et qu'il est naturel, à cause de cela nous ne choisissons pas tous les plaisirs, **mais il est vrai que nous passons par-dessus de nombreux plaisirs, lorsque suivra d'eux plus de mal pour nous.***

Nous savons aussi qu'Épicure organisait des fêtes où il invitait ses amis et ceux qui étaient bien disposés à son égard²²⁵. Ce qui est fascinant, c'est que le papyrus qu'utilise Clay²²⁶ (PHerc. 1232 Fr. 8 Col. 1), et qui est un passage de l'ouvrage *Sur Épicure* de Philodème, nous dit qu'Épicure « καλεῖν εὐωχεῖσθαι », invitait à des festins. Le terme « εὐωχεῖσθαι » se rapporte à la notion de festin, de luxe et de somptuosité. Il signifie en effet, selon le Bailly, « nourrir copieusement », « engraisser », « se régaler », ou même « célébrer par un festin ». Dans son ouvrage sur la piété, Philodème nous dit une chose semblable aux lignes 815 à 819, cette fois avec le verbe à l'aoriste : « εὐωχῆσαι ». Encore une fois, on parle d'un festin, probablement somptueux. C'est donc que dans les fêtes épicuriennes même, il semble y avoir régné une notion de festin et conséquemment, une notion de plaisir de la bonne chère. Il faut toutefois le dire, ces fêtes n'étaient pas religieuses à la manière de celles publiques, et portaient plus souvent sur la mémoire des membres décédés de la secte.

Il fait donc sens qu'Épicure ait recommandé à ses disciples la participation à ces fêtes religieuses, et qu'il ait lui-même pris part à ces événements. En effet, on y profite de plaisirs corporels qui sont tout à fait légitimes et, étant donné le contexte spécial de la fête, admettent une jouissance peut-être plus grande que celle habituelle et plutôt ascétique. Nous pourrions ajouter enfin que Démocrite, qui fut le prédécesseur d'Épicure sur plusieurs points de la philosophie²²⁷, a pu être repris à d'autres endroits par le

²²⁴ DL, X' 128-129.

²²⁵ Clay, 1998, p.80 à 84.

²²⁶ 1998.

²²⁷ La doctrine des atomes ainsi que leur mouvement dans le vide dont on attribue l'invention à Démocrite, le discours physique sur les idoles pour expliquer les apparitions en rêve et les activités de l'imagination, etc.

fondateur du jardin. À ce sujet, Démocrite avait été un hédoniste qui voyait dans les plaisirs et les douleurs la limite de l'utile et de l'inutile²²⁸. Aussi avait-il enseigné qu'il ne fallait pas tomber dans l'excès puisque cela provoquait plus de maux que de plaisirs²²⁹, ce qui rappelle beaucoup la doctrine des plaisirs et de la prudence chez Épicure²³⁰. Mais malgré cette mise en garde contre les plaisirs, Démocrite encourageait la participation aux fêtes en la comparant à l'accès, durant un long voyage, à un hôtel comme une occasion de se détendre et de se reposer, de prendre une pause du long voyage que constitue la vie²³¹. En supposant qu'Épicure a suivi Démocrite ici, nous trouvons dans le prédécesseur d'Épicure une preuve qui irait dans le sens de l'interprétation du culte proposée dans cette section-ci. C'est-à-dire qu'on présente le culte – qui est une fête, du moins dans le cas des Anthestéries et d'autres fêtes publiques, peut-être même dans le cas des mystères – comme une occasion de prendre part à des célébrations où on se réjouit des plaisirs de la bonne chère : nourriture, boisson, spectacles, évidemment sans excès. Ajoutons que la tradition injurieuse à l'égard d'Épicure l'accusait d'un hédonisme excessif, ce qui expliquerait pourquoi on aurait préféré ne pas insister sur cet aspect de sa pensée concernant les fêtes religieuses dans les textes épicuriens.

Conclusion

Avec tout ce qui a été dit, nous sommes forcés de constater que le culte traditionnel, en partie si ce n'est totalement, devait avoir une place dans la philosophie épicurienne. Non seulement les sources traditionnelles permettent de le constater (Diogène, Cicéron, Plutarque, Philodème), mais l'archéologie aussi. Et celle-ci aura été décisive, puisque nous avons de vraies preuves, irréfutables, de la participation à certains cultes par des épicuriens, voire la prise de l'office de certaines charges religieuses associées à différents festivals de l'époque hellénistique. Aussi devons-nous mentionner l'importance de Philodème, dont nous avons souligné l'intérêt possible pour cette question étant donnée son expulsion supposée. Et bien que cela vienne teinter l'objectivité de son propos, ses références à la vie d'Épicure et à ses écrits démontrent une correspondance entre ce qu'il dit, et ce qu'Épicure prêchait. Nous n'avons pas parlé de Lucrèce – ou très peu – car ce n'est pas dans ses écrits qu'on retrouve la plus grande place accordée aux cultes traditionnels, si ce n'est pour une critique franche et sans nuance. Pour lui, la piété relève

²²⁸ Fragment 4 de Démocrite.

²²⁹ Fragment 235 de Démocrite.

²³⁰ DL, X, 130.

²³¹ Fragment 230 de Démocrite.

essentiellement d'une bonne notion du divin, et ne semble impliquer aucune forme de culte²³². Enfin, un tel silence de la part du poète n'est pas suffisant à lui seul pour discréditer toutes les preuves présentées.

Nous avons vu la tradition critique à l'égard d'Épicure qui s'attaque à sa sincérité plutôt qu'à ses propos en tant que tels. Une telle attaque ne s'appuie sur rien d'autre que l'incohérence apparente entre le système d'Épicure et sa pratique. Soulignons tout de même qu'en DL, X, 120, Épicure dit que le sage devra se soucier assez de sa réputation pour ne pas avoir de problèmes avec celle-ci. Cela laisse penser qu'il aurait trouvé acceptable de mentir pour éviter l'opprobre : ce n'est pas impossible. Mais les preuves que nous avons présentées dans la section sont convaincantes et nous forcent à reconnaître que les épicuriens pouvaient participer aux cultes sans pour autant contrevenir à leurs obligations ou croyances philosophiques.

Nous avons tenté d'expliquer ce phénomène à partir des textes que nous possédons. Ainsi, Philodème dans *De Pietate* aux lignes 765 à 770, nous permet de supposer que le rituel était une façon de saisir l'essence ou les idées des dieux avec plus de certitude. Nous avons proposé que cette meilleure saisie permît de nous rapprocher du divin, d'une part par le plaisir qu'elle nous procurait, et d'autre part par l'effet que cette saisie avait sur notre bonheur en général. En effet, une bonne compréhension du divin est essentielle au bonheur épicurien, donc affermir celle-ci ne peut être que bénéfique. Ensuite, le papyrus d'Oxyrhynque permet de penser que les plaisirs de la bonne chère avaient un rôle à jouer dans la vénération des dieux, surtout en contexte hédoniste où ce qu'on vénère est précisément le bonheur et le plaisir parfaits des dieux. Dans ce cas, c'est en réjouissant nos sens qu'on se rapproche ou qu'on saisit mieux l'état de la divinité parfaitement heureuse dont le bonheur est à imiter. Ce qui est à retenir est que toutes ces possibilités ne s'excluent pas les unes des autres, et peuvent bien être toutes vraies en même temps. C'est alors le manque de textes qui nous empêche d'être certains sur la question.

Ces explications sont déduites du peu de textes épicuriens sur le sujet, et ne convaincront peut-être pas tout le monde. Par exemple, on pourrait déceler dans le culte en tant que rapprochement avec la divinité une forme de spiritualité qui n'est pas caractéristique de la pensée épicurienne. Je répondrais à cela qu'il ne faut pas, sur la base d'un manque de cohérence avec la philosophie d'Épicure *telle qu'on la connaît aujourd'hui*²³³, discréditer la possibilité du culte public pour les épicuriens dont les preuves littéraires et archéologiques témoignent.

²³²V, 1199-1217.

²³³ Il devrait y avoir davantage de papyri déchiffrés et édités dans les temps à venir, par exemple la deuxième section du *De Pietate*, qui manque à l'édition d'Obbink.

Comme nous l'avons expliqué en introduction, nous voudrions maintenant aborder les cultes à mystères, qui proposaient une conception de l'âme comme immortelle et sujette à des punitions des dieux dans l'après-vie. Ces idées étaient en complète contradiction avec les idées d'Épicure, et pourtant, il y avait été initié. Ainsi, comme nous venons de le voir, il devait rejeter les raisons eschatologiques traditionnelles de ces cultes pour en proposer des nouvelles qui n'impliquaient pas une âme immortelle et un intérêt des dieux. Évidemment, du même coup, il devait critiquer les porte-paroles de ces croyances, Orphée et Musée (et pour Éleusis, Eumolpe).

La religion mystique dans la Grèce antique

Les rituels mystiques de l'antiquité, une réponse alternative à la peur de la mort

Avec ce qui a été exposé sur la philosophie d'Épicure, nous croyons être en mesure de répondre à la question initiale du travail, soit de savoir qui sont les *vates* dont Lucrèce parle. Nous avons procédé dans le chapitre précédent à une exposition de la philosophie épicurienne, puisque cela permettra d'éclairer le passage du poème qui nous intéresse. C'est à partir des possibilités que nous offre cette philosophie que nous voudrions chercher une réponse à la question du travail.

Nous avons vu l'importance des questions de la mort et des dieux dans la philosophie épicurienne, et nous avons également mis de l'avant une question quelque peu surprenante, mais dont les preuves obligent une conclusion : Épicure aurait encouragé la participation aux rituels. Et pas n'importe lesquels, puisque nous avons proposé certains cultes : culte d'Asclépios, certains mystères – dont probablement ceux d'Éleusis – et des festivals comme les Anthestéries. Les mystères retiennent notre attention, puisqu'ils concernaient l'après-vie, comme les *vates* du texte de Lucrèce à partir duquel nous travaillons. En effet, ces personnages chez Lucrèce menacent de peines éternelles. Un passage saura montrer la tension entre la philosophie d'Épicure et les croyances associées aux cultes mystiques.

Plutarque explique, dans le même passage²³⁴ vu plus haut, que c'est en raison de la peur qu'engendrent les mythes au sujet des punitions dans l'autre monde, qu'Épicure croit que les gens craignent la mort. Il poursuit en ajoutant que ce n'est pas la majorité des gens qui est concernée par ces punitions chez Hadès, et va même jusqu'à dire que ce sont des légendes de mères et d'infirmières. Mais il dit ensuite quelque chose de très intéressant : « καίτοι ταῦτα μὲν, ὥσπερ ἔφην, οὐ πάνυ πολλοὶ δεδίασι, μητέρων ὄντα καὶ τιτθῶν δόγματα καὶ λόγους μυθώδεις· οἱ δὲ καὶ δεδιότες τελετάς τινας αὖ πάλιν καὶ καθαρμούς οἴονται βοηθεῖν, οἷς ἀγνισάμενοι διατελεῖν ἐν Ἅιδου παίζοντες καὶ χορεύοντες ἐν τοῖς αὐγῇ καὶ πνεῦμα καθαρὸν καὶ φθόγγον ἔχουσιν. »²³⁵ Ces *τελεταί* sont donc les réponses aux préoccupations concernant l'après-vie qu'Épicure essayait lui-même d'éliminer par le biais d'un discours philosophique de la mortalité de l'âme.

La première section de ce chapitre a pour objet de démontrer le lien qui existe entre les rituels mystiques en Grèce ancienne et des promesses eschatologiques auxquelles se serait nécessairement opposé Épicure.

²³⁴ 1104b-1105b.

²³⁵ « Et ces choses, comme je l'ai dit, ce n'est pas beaucoup de gens qui les craignent, étant des dogmes de mères et d'infirmières et des discours fabuleux. Et ceux qui les craignent croient que peuvent les sauver certaines initiations mystiques et certaines purifications, et que par elles purifiés, ils continueront chez Hadès à jouer et chanter dans des lieux où luit la lumière du soleil, où souffle un vent pur, et où l'on entend des voix. »

La seconde section, quant à elle, cherchera à démontrer la relation qui existait entre ces rituels mystiques, et les personnages d'Orphée, Musée, et Eumolpe, qui sont selon notre hypothèse les *vates* de Lucrèce.

Avant d'entamer la suite, il faut faire un commentaire sur le champ lexical lié aux rituels mystiques dans l'antiquité. Nous verrons qu'on prend aussi bien les verbes *μυέω* et *τελέω* (dont le sens peut varier, bien entendu, mais auquel le contexte permettra l'assignation du sens d'« initier »²³⁶) que les termes *τελετή*²³⁷, et *μυστήριον*, comme faisant référence aux cultes à mystères et à leurs initiations. En effet, à tous ces mots sont associées des fonctions mystiques. Une consultation de dictionnaires permet aussi d'affirmer leur liaison avec les rituels mystiques du monde grec. Enfin, plusieurs passages pourraient être mentionnés pour attester du lien entre ces mots et les mystères²³⁸, mais quelques-uns suffiront. Platon, *Phèdre*, 250b-c : « καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἣν ὠργιάζομεν ὁλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρω χρόνῳ ὑπέμενε, ὁλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῇ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυσούμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ²³⁹ ». Bien que Socrate parle dans ce passage de la vie des âmes avant leur arrivée sur terre et non pas de vrais mystères, la mise en relation de ces notions dans le passage exprime clairement une sorte d'équivalence entre les termes. Pour un autre passage de Platon qui témoigne d'un tel rapport, je renvoie au *Phédon*, 69c : « ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄϊδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται²⁴⁰ ». Enfin, Diodore de Sicile apparaît aussi comme un candidat de choix lorsqu'il dit en 4.25 : « (Héraclès) παρῆλθεν εἰς τὰς Ἀθήνας καὶ μετέσχε τῶν ἐν Ἐλευσίνι μυστηρίων, Μουσαίου τοῦ Ὀρφέως υἱοῦ τότε προεστηκότος τῆς τελετῆς.²⁴¹ » Ce passage nous apprend qu'Hercule fut initié aux mystères (*μυστηρίων*) d'Éleusis, tandis que Musée était le chef du rituel (*τελετῆς*). Forcément ici, il est question du même rituel. Le rituel auquel préside Musée n'est pas un indicateur temporel comme on en retrouve parfois, où on établit les périodes

²³⁶ Par exemple, *Phédon* 69c.

²³⁷ HDT, 2, 171, où Hérodote garde un silence au sujet de ἡ Δήμητρος τελετή, ce qui rappelle le vœu de silence que nous connaissons d'Éleusis.

²³⁸ Plutarque, 224e : « πρὸς Φίλιππον τὸν ὀρφεοτελεστήν παντελῶς πτωχὸν ὄντα, λέγοντα δ' ὅτι οἱ παρ' αὐτῷ μνηθέντες μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εὐδαιμονοῦσι (...) » Un Orphéoteleste dit que ceux qui sont initiés (*μνηθέντες*) auprès de lui auront un bon sort après la mort. Ici, *τελετή* (*ὀρφεοτελεστής*) est lié aux mystères (*μνηθέντες*).

²³⁹ « Et nous étions initiés (*ἐτελοῦντο*) au meilleur des rituels, qu'il est juste d'appeler le plus heureux, que nous célébrions étant tous parfaits et non accablés de tous les maux qui nous attendaient dans le temps à venir, nous faisant révéler (*μυσούμενοι*) et voyant dans la pure lumière du soleil les visions parfaites, simples, calmes et heureuses. »

²⁴⁰ « Mais en vérité, (ils) mirent sous énigme que celui n'ayant pas vu la révélation des mystères et étant non-initié (*ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος*), en arrivant chez Hadès reposera dans la boue. »

²⁴¹ « Héraclès marcha vers Athènes et prit part aux mystères (*μυστηρίων*) à Éleusis, Musée fils d'Orphée étant alors à la tête du rituel (*τῆς τελετῆς*). »

et années à partir des règnes des rois²⁴², et où τελετή référerait à un rituel tant connu qu'on puisse l'appeler d'un nom générique. C'est plutôt une information supplémentaire sur le rituel auquel Héraclès est initié – bien que du même coup, la présence de Musée puisse avoir une certaine fonction temporelle, peut-être pour marquer l'archaïsme de la visite d'Héraclès. Ainsi, Éleusis peut être qualifié de τελετή.

Il est certain que τελετή et μυστήριον n'ont pas tout à fait le même sens : les μυστήρια semblent avoir été montrés dans les τελεταί. Mais n'ayant pas pour objet de délimiter le sens propre et précis de ces deux mots et leurs dérivés, nous nous contenterons de dire que l'utilisation de ces mots fait référence aux rituels mystiques.

Il faut faire un autre petit commentaire, cette fois sur le même passage de Plutarque²⁴³ : ces histoires de punition ne seraient pas prises au sérieux par ses contemporains. Pourquoi donc un philosophe important comme Épicure se serait-il attardé à une question qui semble ne pas concerner beaucoup de gens ? Il est vrai que dans le monde romain, et déjà même à l'époque de Lucrèce, la peur de la mort et d'un châtement qui la suivrait était moins présente que la peur des dieux²⁴⁴. La mort est simplement considérée comme la disparition de la vie, comme l'absence de lumière, et du même coup, de l'absence de maux ou de biens²⁴⁵. C'est la même idée que présente Paul Veyne dans l'appendice *La porte des songes*, de sa traduction de l'Énéide²⁴⁶. Les rituels funéraires, pour leur part, avaient plutôt une fonction de consolation qu'une incidence sur le parcours du mort dans l'au-delà²⁴⁷. Il semble donc clair que l'élite du monde romain se méfiait des histoires racontant une vie dans l'au-delà, et encore plus des histoires qui supposaient des châtements²⁴⁸.

²⁴² Par exemple, le marbre de Paros que nous verrons plus loin.

²⁴³ 1104b-1105b.

²⁴⁴ Segal, 1990, p. 17-18.

²⁴⁵ Salluste, *Catiline*, 51, où César dit au sénat que la mort, en temps de trouble, se présente comme un soulagement à nos maux. Et il ajoute : « ultra neque curae neque gaudium locum esse ». « Au-delà de la mort, il n'y a ni peine ni joie. » Cela nous rappelle la pensée épicurienne.

²⁴⁶ *Les Belles Lettres*, Paris, 2013, p. 367 à 378. Il argumente en faveur d'une lecture du chant VI faisant de la catabase une « fiction dans la fiction », que Virgile présente explicitement comme un songe en vue de donner un caractère fantaisiste et non réel à l'épisode : ce n'était qu'un rêve d'Énée. Enfin, puisque Virgile a voulu donner un caractère fantaisiste à cet épisode, on démontre encore une fois un rapport de non-crédulité entre la pensée romaine et les croyances à l'au-delà.

²⁴⁷ Segal, 1990, p.18, note 31.

²⁴⁸ Cic., *Tusc.*, I, 21. Bien que dans ce texte Cicéron veuille démontrer l'immortalité de l'âme, il le fait d'un point de vue philosophique, en s'opposant entre autres à la position épicurienne, mais il nous indique surtout que les mythes de l'après-vie ne sont que des fables qui ne sont pas prises au sérieux. Aussi, *De Natura Deorum* II, 5.

Le but de Plutarque était de démontrer la futilité de la position d'Épicure : personne ne croit aux punitions dans l'après-vie, et ceux qui y croient connaissent déjà les remèdes. Toutefois, Épicure a écrit et philosophé à une autre époque que Plutarque, soit l'époque hellénistique, dans la société grecque qui était fondamentalement plus spirituelle que celle romaine. Les témoignages laissés par les Grecs à ce sujet laissent entendre que les croyances relatives à l'après-vie occupaient une place plus importante chez eux que chez les Latins.

Rappelons-nous le début de la République²⁴⁹, où Céphalos reconnaît que ses camarades vieux comme lui, approchant de la fin de la vie, commencent à se demander si les histoires concernant l'après-vie ne seraient pas fondées et vraies, les mettant tout à coup dans l'angoisse de devoir payer pour leurs fautes. Cela témoigne de l'existence de ce type de croyances, comme quoi on voyait des Grecs avec ce genre de superstitions. Nous pourrions aussi parler, encore chez Platon, de ceux qui utilisent les livres d'Orphée et Musée pour convaincre les gens et les états de faire des fêtes et des sacrifices, sans lesquels de terribles choses les attendraient dans l'après-vie²⁵⁰. Nous pouvons donc dire que les τελεταί dont Plutarque nous parle sont des réponses à une crainte qui existait dans le monde grec.

Épicure avait été initié à certains de ces rituels. Toutefois, nous avons vu qu'il donna une autre signification du culte que celle traditionnelle. Il me semble donc qu'il eût fallu qu'Épicure dise quelque chose de ces mystères et des croyances qui y étaient liées, évidemment dans une perspective de critique. Et cette critique devait avoir une importance dans sa philosophie, puisque non seulement il encourageait l'initiation en rejetant les croyances traditionnelles, mais aussi parce que ces croyances concernaient une question centrale dans sa philosophie : la peur de la mort.

Pour la démonstration du lien entre l'eschatologie et les rituels mystiques, nous utiliserons principalement des sources grecques. Leur nombre, beaucoup plus important, témoignera aussi de leur popularité dans l'univers hellénique. Nous discuterons premièrement des mystères d'Éléusis, qui étaient d'une grande importance à Athènes. Puis nous parlerons des mystères en général. Cela fait, nous identifierons les poètes très connus qui étaient liés à ces rituels, et que nous prétendons être les *vates* : Orphée et Musée principalement, et Eumolpe pour Éléusis.

²⁴⁹ 330d-e.

²⁵⁰ *Rép.*, 364e-365a.

Les mystères d'Éleusis : un rituel eschatologique

Les mystères d'Éleusis étaient un culte eschatologique. À ce sujet, nous présenterons quelques passages de l'antiquité.

Le premier passage que nous citerons est celui de l'hymne à Déméter, v. 480-483 : « ὄλβιος, ὃς τὰδ' ὅπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων· / ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν ὃς τ' ἄμμορος, οὐποθ' ὁμοίων / αἴσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ ἡερόεντι.²⁵¹ » Ainsi, celui qui a vu les mystères est heureux, tandis que celui qui n'a pas été initié n'aura pas un bon lot dans l'après-vie (littéralement la noirceur brumeuse, qui est la maison d'Hadès). Il est bien connu que l'hymne à Déméter porte sur les mystères d'Éleusis et leur fondation. Ce passage témoigne donc d'un principe eschatologique à Éleusis.

Le second passage que nous présenterons est le fr. 137 de Pindare. Il se trouve chez Clément d'Alexandrie, *Stromates*, III, ch. 3. Le passage va comme suit : « Ἀλλὰ καὶ Πίνδαρος περὶ τῶν ἐν Ἐλευσίνι μυστηρίων λέγων ἐπιφέρει· Ὀλβιος ὅστις ἰδὼν [ἐ]κεῖνα [κοινὰ] εἶς ὑπὸ χθόνα· οἶδε μὲν βίου τελευτάν, / οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν.²⁵² » Ici, « εἶς ὑπὸ χθόνα » signifie descendre sous terre au sens de mourir. Donc, le fait de connaître la révélation des mystères d'Éleusis permet de mourir dans la joie. Cela témoigne bien de l'eschatologie des mystères. Ajoutons que le début du premier vers rappelle le passage de l'hymne à Déméter cité précédemment : ὄλβιος, ὃς et Ὀλβιος ὅστις.

Citons maintenant le fragment de Sophocle 837, dans l'édition de Pearson, 1963²⁵³. Le fragment se trouve chez Plutarque, *De Aud. Poet.*, 21f. Ce dernier, en citant Sophocle, nous annonce qu'il est question des mystères. « ὡς τρισόλβιοι / κεῖνοι βροτῶν, οἳ ταῦτα δερχθέντες τέλη / μόλως ἔς Ἄιδου· / τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ ζῆν ἔστι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἔχει κακά.^{254 255} » Rien n'identifie explicitement les mystères d'Éleusis. Toutefois, le fragment en est un de Sophocle, et doit donc provenir d'une pièce de ce dernier, jouée à Athènes. Ce fragment semble aussi marquer une certaine solennité des mystères, bien que nous

²⁵¹ « Heureux celui parmi les hommes sur terre qui a vu ces choses, celui non-initié des choses saintes, celui-là est sans part, jamais il n'a un lot de choses semblables lorsqu'il se décompose sous la noirceur brumeuse. »

²⁵² « Et Pindare, en parlant des mystères d'Éleusis ajoute : Heureux celui qui a vu ces choses et va sous terre/ il connaît la fin de vie, il connaît l'origine donnée de Zeus. »

²⁵³ C'est le même numéro dans le *Tragicorum Graecorum fragmenta*.

²⁵⁴ Le passage ici est celui tel qu'édité dans la version de Pearson, avec les modifications de Nauck et Prinz. Il diffère quelque peu de celui qu'on retrouve chez Plutarque.

²⁵⁵ « Trois fois heureux ceux des mortels qui ont vu ces rituels mystiques et vont chez Hadès : à ceux-là seuls la vie est permise là-bas, tandis que pour les autres, tous les maux les attendent. »

n'ayons pas le contexte exact. De cette solennité, nous croyons qu'il est permis de penser que les mystères en question sont ceux d'Éleusis²⁵⁶.

En effet, pour des raisons qui seront discutées davantage dans la section *Orphée, Musée et Eumolpe liés à Éleusis*, lorsque seront abordés le *Rhésus* et le *Contre-Aristogiton*, nous pensons que dans un contexte athénien, où l'on sent un éloge des mystères, il faut penser à Éleusis. En gros, il existe deux types de discours sur les mystères et initiations. D'une part, il y a l'éloge tel qu'on le retrouve, par exemple, dans des passages comme le paragraphe 28 du panégyrique d'Athènes d'Isocrate, ou le paragraphe 36 du *De Legibus*, II, de Cicéron, passages qui seront d'ailleurs présentés dans la présente section. D'autre part, il y a des discours qui témoignent d'un dégoût à l'endroit des pratiques initiatiques. Ce dégoût, on le retrouve dans les textes philosophiques²⁵⁷, les tragédies²⁵⁸ et certains discours²⁵⁹. La meilleure façon de comprendre ce double standard est selon nous de reconnaître qu'il n'est pas question, dans ces différents passages, des mêmes initiations. Ceux élogieux portent sur Éleusis, tandis que ceux critiques concernent les initiations privées, effectuées par quiconque disait avoir le pouvoir d'initier. Nous pouvons aussi penser que cette pratique d'initiations était motivée par un désir d'argent²⁶⁰. Enfin, pour Pearson, comme le fragment de Pindare cité précédemment, le fragment de Sophocle doit être inspiré de l'hymne à Déméter, comme le suggère le début des vers : ὄλβιος, ὅς, Ὀλβιος ὅστις et τρισόλβιοι. Il en fait ainsi un passage qui porte sur Éleusis.

Le quatrième passage se trouve chez Isocrate, dans son panégyrique d'Athènes, 28. Dans le passage, il parle de Déméter qui, arrivée à Athènes, a donné deux grands cadeaux aux hommes : la culture du sol, qui leur permet de ne plus vivre sauvagement, « καὶ τὴν τελετὴν, ἥς οἱ μετασχόντες περὶ τε τῆς τοῦ βίου τελευτῆς καὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος ἡδίους τὰς ἐλπίδας ἔχουσιν ²⁶¹ ». Ces mystères sont probablement

²⁵⁶ Bien sûr, il y avait d'autres grands mystères, comme ceux de Samothrace auxquels avait été initié Hérodote, II, 51, mais le contexte athénien suggère qu'il n'est question pas d'un autre culte mystique que celui qu'on retrouve à Athènes.

²⁵⁷ Théophraste, *Le Superstitieux*, initié chaque mois. Aussi, Antisthène à l'endroit d'un initiateur orphique, DL, VI, 4, et Plutarque, *Apophth. Lacon.*, 224e. Platon, *Rép.*, 364e-365a, nous verrons toutefois que ce passage parle aussi des mystères d'Éleusis.

²⁵⁸ Euripide *Hippolyte*, v. 950 à 955. Pas de mention de mystères, mais on retrouve le verbe βακχεύειν, les rites bacchiques, que nous identifierons comme liés aux mystères initiatiques, et même à l'après-vie dans la section *Les mystères en général : un rituel eschatologique*.

²⁵⁹ Démosthène, qui accuse Eschine d'avoir fait des initiations avec sa mère (sur la couronne, 259, sur l'ambassade, 199).

²⁶⁰ *Rép.*, 364b-c, les prêtres mendiants vont aux portes des riches. Aussi, Plut. *Apophth. Lacon.*, 224e, l'initiateur est pauvre.

²⁶¹ « et l'initiation, à laquelle ceux qui participent tiennent des espoirs plus agréables au sujet de la fin de leur vie et de toute l'éternité. »

ceux d'Éleusis, puisqu'il est question des deux grands dons que Déméter donna aux hommes d'Athènes, et les seules initiations connues à Athènes sont celles d'Éleusis et celles d'Agrai, qui constituaient une préparation aux premières. Un autre élément en faveur de cette interprétation est le contexte du passage : Déméter a fait don des mystères et des fruits lorsqu'elle arriva sur le territoire Attique après son errance qui suivit le rapt de Perséphone. Cela constitue une référence au mythe fondateur des mystères d'Éleusis qu'on retrouve dans l'hymne à Déméter. Enfin, Isocrate ajoute que ces mystères sont montrés une fois par année, ce qui correspond encore une fois à Éleusis et sa célébration annuelle. Les traductions comprennent également le passage ainsi²⁶².

Le prochain passage fait grandement écho au précédent. Il est tiré de Cicéron, *De Legibus*, II, 36. À ce moment, Marcus parle de l'idée d'abolir les sacrifices de nuit, sauf peut-être pour une exception : les mystères auxquels lui et Atticus ont été initiés. Et ainsi il poursuit : « Ego uero excipiam. Nam mihi cum multa eximia diuinaque uideantur Athenae tuae peperisse atque in uitam hominum attulisse, tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique uita exculti ad humanitatem et mitigati sumus, initiaque, ut appellantur, ita re uera principia uitae cognouimus, neque solum cum laetitia uiuendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi.²⁶³ » Le passage est si semblable à l'éloge d'Isocrate sur les mystères qu'il est permis de penser qu'il fut calqué sur le discours de l'orateur attique. Enfin, encore une fois, ce passage est éleusinien²⁶⁴, et l'on connaît la bonne réputation des mystères d'Éleusis chez l'élite romain qui tenait en haute estime la participation à ce culte²⁶⁵. Cela peut paraître surprenant avec ce que nous avons dit sur les croyances concernant l'après-vie chez les Romains. Je ne souhaite pas me lancer dans une discussion complète sur la question, mais disons rapidement que d'une part, comme Paul Graindor l'explique²⁶⁶, cet intérêt marqué pour Éleusis démontre un intérêt grandissant pour la question

²⁶² Par exemple George Norlin, 1928.

²⁶³ « Oui, je ferai exception. Car si ta ville d'Athènes me semble avoir mis au jour et apporté dans l'existence des hommes tant de bienfaits de choix et de présents merveilleux, elle ne nous a pourtant rien donné qui soit meilleur que ces mystères. Ce sont eux qui, nous éloignant d'une vie sauvage et cruelle, nous ont civilisés et amenés à la douceur d'une existence humaine; qui nous ont fait connaître les premiers accès comme on dit, mais en réalité, les vrais principes de la vie, et qui nous ont donné, en plus d'une théorie qui nous enseigne à vivre dans la joie, celle qui nous permet de mourir avec une espérance meilleure. » Trad. Georges De Plinval, 1959.

²⁶⁴ C'est ainsi qu'est saisi le passage de façon générale, par exemple Miles, 2012, p.127, la traduction et les commentaires de Georges De Plinval, 1959, Belles Lettres, Bremmer, 2014, p.19, note 125.

²⁶⁵ Auguste aurait été initié deux fois, Graindor, 1927, p.19 (voir références note 1) et 138. Denova, 2018, p.187; Clinton, 1997, p.164-165, qui parle entre autres d'un propylée construit par Appius Claudius Pulcher, peut-être en raison d'une inondation du Tibre en 54 av.

²⁶⁶ 1927, p.138

de l'immortalité – un peu comme Cicéron dans les *Tusculanes* – et d'autre part, je pense que la renommée des mystères et leur côté secret ont pu jouer en leur faveur dans le monde romain.

Il faut reconnaître qu'il existe, comme en témoignent les sources présentées jusqu'à maintenant, une différence importante entre les cultes à mystères en général, dont parle Plutarque et qui semblent bien peu populaires chez les Latins, et le culte d'Éleusis, qui était une forme importante, très ancienne et pour ainsi dire patrimoniale de ces mystères grecs. Ce haut statut avait dû faire pénétrer Éleusis avec une certaine aura dans le monde romain. Ajoutons qu'il devait y avoir une différence fondamentale de perception entre un Grec et un Romain vis-à-vis Éleusis : pour le premier, c'était d'intérêt social et faisait partie de la vie religieuse publique, tandis que pour le second, c'était une affaire individuelle de luxe que d'aller voir ce que nous réservait le culte mystérieux par excellence des Grecs. Enfin, l'idée générale est que cet intérêt des Romains pour Éleusis ne doit pas venir éclipser l'image plus globale qu'il est permis de se faire sur la vision de l'après-vie chez les Romains.

Le dernier passage que nous présenterons se trouve chez Pausanias, 10.31.11. Il décrit la peinture d'un vase, où nous voyons un vieil homme, un enfant, des femmes, une jeune sous une roche, et d'autres qui portent de l'eau. Parmi ces porteurs d'eau, une vieille dame a un vase brisé. Elle ne réussit pas vraiment à transporter l'eau. Cette dernière description ressemble énormément à un mythe présenté chez Platon, *Gorgias*, 493a-494c, qui se déroule chez Hadès, et où des barils troués sont constamment remplis, mais se vident alors même que ceux qui les transportent se déplacent. Ces gens, nous dit Socrate, les non-initiés (ἀμύητοι), sont les plus malheureux dans le monde des morts. Cette punition a aussi été attribuée plus tardivement aux Danaïdes. Enfin, Pausanias ajoute à propos des personnages que : « ἔτεκμαιρόμεθα δ' εἶναι καὶ τούτους τῶν τὰ δρώμενα Ἐλευσίνοι ἐν οὐδενὶ θεμένων λόγῳ.²⁶⁷ » Le lien est évident et explicite, et met en relation des punitions dans l'après-vie avec la négligence des mystères éleusiniens.

En général, nous devons dire qu'il est bien connu que les mystères d'Éleusis avaient une fonction eschatologique²⁶⁸. D'ailleurs, cette idée a souvent été mise de l'avant pour démontrer un changement dans les questionnements concernant l'individu et les conceptions de l'après-vie autour du 6^{ème} S. (l'individu devient de plus en plus important, on se demande ce qui adviendra de notre âme personnelle après la mort). On oppose souvent dans ce genre de discours le monde des morts homérique, où l'âme du

²⁶⁷ « Nous les estimions être de ceux qui ne firent aucun cas des choses accomplies à Éleusis. »

²⁶⁸ Cosmopoulos, 2015, p.14; Sourvinou-Inwood, 2003, p.25-27; West, 1983, p.24 eschatologie d'Éleusis attribuée à Musée ou Orphée; Parker, 1983, p.282 à 286.

mort, à l'exception de quelques héros, devient un spectre sans vie qui erre chez Hadès, au monde des morts « orphique »²⁶⁹, où la totalité des gens se divise maintenant en deux grands groupes : les initiés, et les non-initiés, ou les pieux et les impies²⁷⁰. Dans ce dernier paradigme, les initiés ont un bon lot dans l'après-vie, tandis que les non-initiés subissent des châtements, ou du moins n'ont pas droit au traitement favorable des initiés.

Les mystères en général : un rituel eschatologique

Après avoir établi le rôle eschatologique d'Éleusis, nous souhaitons l'établir pour les mystères en général. Cela est pertinent pour notre étude puisque nous avons vu qu'Épicure aurait été initié à plusieurs mystères différents.

Le premier passage qui sera discuté se trouve chez Clément d'Alexandrie, mais est en tête de liste, car c'est notre fragment, si attesté comme authentique²⁷¹, le plus ancien sur la question. En effet, il provient d'Héraclite d'Éphèse. Voilà le passage²⁷² : « Τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος; "Νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις", τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ » Ce passage témoigne d'un mépris d'Héraclite envers les bacchants et les initiés en renversant leurs croyances contre eux-mêmes²⁷³— c'est d'ailleurs en ce sens que s'en sert Clément. Il témoigne donc à une date ancienne de l'importance de la mort pour ceux qui pratiquaient les cultes à mystères, car c'est justement sur cet aspect de leur croyance qu'il les attaque²⁷⁴. Bremmer ajoute que ces mystères ne peuvent être que des mystères privés, puisqu'Éphèse n'avait pas de grands mystères publics²⁷⁵. Il faut dire, pour prendre le passage dans sa totalité, que Clément cite Héraclite dans le contexte d'une critique des mystères d'Éleusis. En effet, après avoir décrit l'impudence des mystères et leurs impiétés, il ajoute que ces initiés sont bien loin de savoir ce qui les attend après la mort, probablement car ils seront traités comme des infidèles du dieu chrétien. C'est à ce moment qu'il cite Héraclite qui promettait le feu à ces mages et bacchants. Donc pour Clément, ces gens forment une unité avec les initiés à Éleusis, non pas en ce sens que les gens dont parle Héraclite sont des initiés d'Éleusis, mais simplement dans le sens où leurs pratiques sont semblables, assez du moins pour les nommer dans un même passage et les mettre en relation. En fait, ce qui les relie

²⁶⁹ Burkert, 1985, p.194 à 199, Guthrie, 1935, chapitre V.

²⁷⁰ Boyancé, 1975, p.199.

²⁷¹ Ce qui n'est pas l'objet ici. Pour des références sur la question, Bremmer, 2014, p.70 n.85.

²⁷² *Protreptiques*, 22 : « Et Héraclite leur annonce, à ceux qui errent la nuit, ces mages, ces bacchants, ces bacchantes, ces initiés, il les menace de choses après la mort, il leur prophétise le feu. »

²⁷³ Graf, 2013a, p.145.

²⁷⁴ C'est du moins l'analyse qu'en fait Bremmer, 2014, p.79

²⁷⁵ 2014, p.71

dans le passage est précisément leur croyance ou leur espérance en un meilleur après-vie par l'accomplissement d'un rituel.

Le prochain passage à citer est plutôt une preuve archéologique : la tablette B10²⁷⁶ trouvée à Hipponion, et datée du 5^{ème} siècle avant. Elle décrit, comme plusieurs autres tablettes, les étapes à suivre lorsqu'on arrivera chez Hadès après la mort. Les dernières lignes permettent d'identifier clairement son lien avec les rituels mystiques, et même bacchiques. « καὶ δὴ καὶ σὺ πίων ὁδὸν ἔρχεαι ἄν τε καὶ ἄλλοι / μύσται καὶ βάχχοι ἱερὰν στείχουσι κλεῖνοι. ²⁷⁷ » L'utilisation du terme μύσται témoigne du lien entre cette tablette et les rituels mystiques, tandis que le contexte de la commande, c'est-à-dire celui du monde des morts suivant le décès de celui à qui s'adresse le texte, démontre un lien clair avec l'après-vie. Les bacchants, comme en témoigne la pièce d'Euripide *Les Bacchantes*, étaient reliés à une forme de culte orgiastique, c'est-à-dire de transe et de contact avec, voire de possession du, divin. Il semble que nous devions associer les cultes à mystères eschatologiques avec les rituels orgiastiques dits bacchiques, et ce, à travers la personne d'Orphée²⁷⁸. Mentionnons que ce rapprochement semble s'être accentué au 3^{ème} S. av.²⁷⁹, bien que le fragment d'Héraclite vu plus tôt et beaucoup plus ancien allât dans le même sens. Enfin, nous devons reconnaître, de façon générale, un rapport entre les rituels dionysiaques ou bacchiques²⁸⁰, et des promesses eschatologiques²⁸¹, et ce, déjà au cinquième siècle comme le montre la tablette citée²⁸².

Nous citerons ensuite le fameux passage de la *Rép.* 364e-365a : « βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὥς φασι, καθ' ὅς θυηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὥς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ὅς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει. ²⁸³ » L'utilisation du terme τελετή réfère ici aux cultes

²⁷⁶ Classification de Edmonds, 2011a.

²⁷⁷ « Et alors certes toi, ayant bu, tu avances sur la route sacrée, sur laquelle les autres initiés et bacchants de renom avancent. »

²⁷⁸ West, 1983, p.15-18 et 24-26 pour les références qui permettent ce rapprochement.

²⁷⁹ West, 1983, p.26; Linforth, 1941, p.264.

²⁸⁰ Bacchus est une épithète de Dionysos, Hdt. 4.79.

²⁸¹ Graf, 2013a, entre autres p.143, mais aussi tout au long, bien qu'il souhaite mettre au jour un aspect particulier des rituels bacchiques : la guérison de la démence.

²⁸² Pour Bremmer, 2014, p.75, les pratiques extatiques dionysiaques avaient convergé avec des idées orphiques au 5^{ème} S. av.

²⁸³ « Ils produisent une foule de livres d'Orphée et de Musée, descendants de la Lune et de Muses, à ce qu'on dit, et selon lesquels ils accomplissent des sacrifices, convainquant non seulement des particuliers, mais aussi des villes, qu'il existe des absolutions et des purifications d'injustices par des sacrifices et des plaisirs du jeu, et ce, qu'on soit encore vivant ou qu'on soit mort. Ils appellent ces rituels des initiations (τελετὰς), et elles nous délivrent des

à mystères. Encore une fois, les initiations mystiques permettent de se délivrer de terribles choses (δεινὰ) de l'autre monde (ἐκεῖ). Nous reviendrons à ce passage, puisqu'il est très dense en informations sur les mystères, et il en contient plus que ce que nous utilisons ici. Concluons simplement que le fait que des individus soient convaincus de prendre part à des τελεταί en vue d'un meilleur après-vie est suffisant pour montrer un lien entre les mystères en général et une eschatologie.

Nous citerons un autre passage de Platon, vu plus tôt, où apparaissent les termes du champ lexical des mystères, en lien avec de mauvais traitements dans l'après-vie. Phédon, 69c : « ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. ²⁸⁴ » Ceux qui ont mis ces idées en énigmes (αἰνίττεσθαι), nous dit Platon juste avant, sont les mêmes qui ont institué les initiations²⁸⁵. Nous avons donc encore un lien clair entre un discours eschatologique d'une part, et les cultes à mystères d'autre part. Ces derniers se présentent d'ailleurs comme une purification (κεκαθαρμένος) nous libérant de ce mauvais sort.

Les deux prochains passages que nous discuterons sont très semblables, d'où leur mise en commun en un seul paragraphe. Le premier est DL, VI, 4, *Vie d'Antisthène* : « Μυούμενός ποτε τὰ Ὀρφικά, τοῦ ἱερέως εἰπόντος ὅτι οἱ ταῦτα μυούμενοι πολλῶν ἐν ᾧδου ἀγαθῶν μετίσχουσι, "τί οὖν," ἔφη, "οὐκ ἀποθνήσκεις;" ²⁸⁶ » Bien que les τὰ Ὀρφικά soient des choses orphiques, vraisemblablement des mystères, c'est surtout le terme Μυούμενός qui atteste véritablement de la nature initiatique du rituel auquel Antisthène prenait part. Ensuite, ce que prétend le prêtre aussi bien que la question que le philosophe pose au prêtre montrent, encore une fois, des promesses eschatologiques associées à l'accomplissement du rituel. Une anecdote en tous points semblable est rapportée par Plutarque, dans les *Apophtegmes Laconiques*, 224e : « πρὸς Φίλιππον τὸν ὀρφεοτελεστήν παντελῶς πτωχὸν ὄντα, λέγοντα δ' ὅτι οἱ παρ' αὐτῷ μυηθέντες μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εὐδαιμονοῦσι, 'τί οὖν, ὦ ἀνόητε,' εἶπεν, 'οὐ τὴν ταχίστην ἀποθνήσκεις, ἵν' ἄμα παύσῃ κακοδαιμονίαν καὶ πενίαν κλαίων ²⁸⁷ ». Nous retrouvons la même idée que

mauvaises choses de l'autre-monde (c'est-à-dire Hadès), tandis que de terribles choses attendent ceux qui n'ont pas sacrifié. »

²⁸⁴ « Mais en vérité, anciennement, ils mirent en énigme que celui qui arriverait profane (ἀμύητος) et non initié (ἀτέλεστος) chez Hadès serait enterré dans la boue, tandis que celui purifié (κεκαθαρμένος) et initié (τετελεσμένος), arrivé là-bas, habiterait avec les dieux. »

²⁸⁵ « οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες ».

²⁸⁶ « Se faisant un jour initier aux mystères orphiques, alors que le prêtre expliquait que les initiés à ces choses prenaient part à beaucoup de biens chez Hadès, « pourquoi donc », dit-il, « ne meurs-tu pas ? ».

²⁸⁷ Dans la section vie de Léotychidas, fils d'Ariston. « À Philippe l'*Orphéotéleste* (litt. : initiateur orphique), qui était tout à fait pauvre, et qui expliquait que ceux qui avaient été initiés par lui étaient heureux après la fin de leur vie, il

dans le passage précédent, et le verbe *μυηθέντες* se rapporte sans ambiguïté au monde des initiations, tout comme le mot *ὀρφεοτελεστής*, qui signifie « initiateur orphique ».

Pour conclure, il faudrait reconnaître, selon Burkert²⁸⁸, que ce ne sont pas tous les cultes à mystères qui auraient eu une fonction eschatologique, bien que ce fut le cas pour la plupart d'entre eux²⁸⁹. Ce qui est certain, c'est que tous ont eu une fonction de purification²⁹⁰. Le seul exemple que j'ai trouvé se trouve dans le *Phèdre*, 244e. Il y apparaît le mot *τελετῶν*, sans que l'initiation n'ait pour objet la délivrance d'un mauvais sort dans l'après-vie. Au contraire, Platon parle d'une délivrance des mauvaises choses du présent (*τῶν παρόντων κακῶν*), et du temps à venir (*τὸν ἔπειτα χρόνον*) sans que cela ne semble signifier l'après-vie. Dans le passage est discutée la *μανία*, le délire divinement inspiré, qui aurait révélé les délivrances à des maux anciens par des prières et services rendus à la divinité. Peu importe à quoi fait précisément référence le passage, il n'est pas question de l'après-vie, bien qu'on mette *τελεταί* en relation à une délivrance de maux. Enfin, ces rituels se veulent une purification (*καθαρμός*). Mais de façon générale, nous voyons que ce qu'on appelle les *τελεταί* et les *μυστήρια* sont reliés à des croyances eschatologiques, comme les passages cités ont pu le montrer, et que ces croyances sont souvent centrales à leur pratique. Elles le sont assez du moins pour imaginer qu'Épicure, s'il a été initié à d'autres mystères que ceux d'Éleusis, a probablement été confronté à un rituel accompli pour des raisons eschatologiques.

Conclusion provisoire

Nous ne pouvons effectuer ici une étude systématique des cultes à mystères, qui présenterait les croyances associées à ces rituels dans les détails, et surtout, dans leur évolution à travers le temps dans la culture grecque. Nous ne souhaitons pas non plus faire une exposition complète de ce qu'auraient pu être les cultes à mystère à l'époque d'Épicure. De la même façon, nous n'avons pas voulu présenter historiquement l'apparition des croyances liées à l'au-delà, concernant un bon ou un mauvais sort pour chacun des hommes, croyances qui ne font vraisemblablement pas partie du monde homérique. Il n'était pas non plus question du moment où les rituels bacchiques, liés à une forme de possession par le dieu comme on le retrouve dans la pièce des *Bacchantes* d'Euripide, se sont emparés des croyances liées à l'au-delà. À ce sujet, nous avons simplement remarqué que les rituels bacchiques n'auraient pas eu

dit « pourquoi donc, homme sans raison, ne meurs-tu pas au plus vite, afin que tu cesses en même temps de pleurer ta pauvreté et ton malheur ? »

²⁸⁸ 1985, p.277.

²⁸⁹ Pour les cultes dionysiaques ayant une fonction plus près de la guérison de la démence, de la *mania* : Graf, 2013a.

²⁹⁰ Graf, 2013a, p.143.

originellement un sens eschatologique, bien qu'on ait identifié les mystères bacchiques à une eschatologie, et ce, à une date assez ancienne²⁹¹. Mais à l'époque hellénistique, ce sens avait définitivement envahi leur pratique²⁹². Ce que nous voulions faire était de montrer le rapport assez fort dans l'imaginaire grec qui existait entre les cultes à mystères, et des promesses eschatologiques, et je crois que les preuves présentées permettent d'établir ce lien²⁹³.

En fait, il est assez difficile de trouver des mystères qui n'étaient pas associés à une eschatologie. Le passage du *Phèdre*, 244e, est le seul que j'ai réussi à trouver dans le corpus de Platon. Le reste du temps, lorsque Platon nous parle des mystères, il est aussi question de l'après-vie.

Les rituels mystiques, dont les plus importants, ceux d'Éleusis, avaient donc une fonction eschatologique, c'est-à-dire qu'ils avaient pour but d'assurer un bon sort dans l'après-vie. Ce bon sort non seulement permettait d'éviter un châtement qui sera celui des non-initiés, mais aussi offrait de grands biens aux initiés. Nous avons même vu chez Pausanias que des mythes comme celui des porteurs de cruches qui sans cesse se vident, et dont on pouvait retracer l'existence jusqu'à Platon, étaient associés aux mystères d'Éleusis. Ces mythes peuvent très bien être ceux qu'Épicure a en tête lorsqu'il nous parle de la mort. Bien sûr, Pausanias est plus tardif, mais cela donne tout de même une idée du genre de discours qui pouvait circuler sur ces mystères, entre autres en ce qui concerne leur association avec cette mythologie. Enfin, Plutarque nous dit lui-même que la crainte qu'engendrent les mythes de l'après-vie dont parle Épicure pouvait être éliminée par l'accomplissement de rituels mystiques pour ceux qui étaient affectés de cette crainte.

Nous pouvons donc deviner dans quelle mesure Épicure s'opposait aux croyances de ces cultes. Il fallait bien participer aux cultes initiatiques, mais pas pour s'assurer un bon sort dans l'après-vie. En effet, le culte n'a pas pour fonction de nous fournir des bienfaits, si ce n'est le rapprochement avec le divin. Et cela est d'autant plus vrai dans le contexte où le bienfait en question porte sur l'après-vie, après-vie qui n'a pas lieu pour Épicure.

²⁹¹ Voir fragment d'Héraclite plus haut.

²⁹² Parker, 1983, p. 288-289, où certains rituels bacchiques auraient été orientés vers la curation de la folie, voir aussi Graf, 2013a, originalement liés à la démence, bien que le sens de ces pratiques religieuses ait changé. Aussi Parker ajoute même qu'Éleusis aurait pris son sens eschatologique de l'extérieur, n'ayant pas eu un tel rôle originalement, p.286, en se basant sur *Gorgias*, 493a; Tout de même les rites bacchiques étaient associés à une eschatologie : Plutarque, *Consolatio ad Uxorem*, 611d, les rituels de Bacchus sont liés à l'immortalité de l'âme.

²⁹³ Burkert, 1985, p.277, affirme aussi que c'est bien des promesses eschatologiques qu'on retrouve le plus souvent au centre des mystères.

Maintenant que nous avons vu que ces rituels mystiques, aussi bien sous leur forme publique que sous celle privée, avaient très souvent une fonction eschatologique, il nous faut aller un peu plus loin. Ceux qui ont déjà étudié la question des mystères devinent peut-être quelle sera la prochaine étape si nous rappelons l'objet du travail : identifier des *vates* qui avaient un discours terrifiant sur l'après-vie, en promettant des peines sans fin après la mort, au point de nous faire cesser de croire au discours épicurien de la mortalité de l'âme, et même de renverser nos *vitae rationes*.

C'est cette eschatologie rituelle que nous observons dans les mystères qui fondait la participation au culte. Mais ces croyances, d'où provenaient-elles ? Du même médium que presque toutes les croyances concernant les dieux dans le monde grec antique²⁹⁴ : de la poésie. Les *vates* de Lucrèce qui tiennent un discours sur la mort sont donc très probablement les mêmes poètes qui sont associés aux cultes à mystères, c'est-à-dire de façon générale, les cultes eschatologiques de l'antiquité, j'ai nommé Orphée et Musée – et en ce qui concerne Éleusis, ajoutons Eumolpe. Nous allons donc nous appliquer à démontrer la relation étroite entre ces personnages et les cultes mystiques de l'antiquité grecque, pour illustrer leur rôle de poète eschatologique. Il sera aussi question de leur autorité comme poètes de l'après-vie sans le contexte des mystères, de la peur de la mort en général dans l'« orphisme » et les rituels mystiques et de la relation étroite qui unit Orphée et Musée (penser l'un, c'est penser l'autre). Tous ces éléments contribueront à démontrer la référence à ces deux poètes dans les vers de Lucrèce.

Je tiens à dire avant la suite des choses que, dans la section précédente, nous avons cherché à démontrer l'historicité de la fonction eschatologique des rituels mystiques. C'est-à-dire que nous avons voulu démontrer que réellement, dans le monde grec, on concevait ainsi ces rituels et on les pratiquait avec ce but en tête d'avoir un bon lot dans l'après-vie. Dans la suite des choses, nous voudrions encore une fois démontrer l'historicité de l'existence de certaines conceptions liées aux personnages ci-nommés, sans toutefois vouloir montrer la vérité de ces conceptions même. En effet, nous ne chercherons pas à savoir si le nom de l'auteur qui était écrit sur les poèmes lus à Éleusis était Orphée ou Musée, aussi bien de façon anachronique que diachronique – l'auteur supposé des poèmes eschatologiques aurait peut-être varié dans le temps. Notre but est plutôt de créer un portrait général de ces personnages et de la façon dont, réellement, on les concevait dans le monde antique, peu importe les variations dans le temps et l'espace. Nous verrons d'ailleurs qu'étant données ces variations, les anciens eux-mêmes auraient reconnu une

²⁹⁴ Mise à part la philosophie.

certaine confusion à leur sujet. Cela nous permettra de saisir sur quel fond culturel Lucrèce a composé les vers 101 à 109 du *DRN*.

Orphé et Musée, des poètes mystiques bien connus

Orphée, Musée et Eumolpe liés à Éleusis

Pour ces sections, nous ferons comme dans la partie précédente et présenterons des textes tirés des sources comme un matériel brut pour démontrer le lien qui existait entre les personnages d'Orphée, Musée et Eumolpe et les mystères d'Éleusis.

Le premier passage dont nous discuterons, et qui a été vu un peu plus tôt, se trouve chez Platon, *Rép.*, 364e-365a. Platon nous dit dans ce passage que ceux qui utilisent les livres d'Orphée et de Musée convainquent non seulement les individus, mais aussi les villes de pratiquer leurs rituels. Par le mot πόλεις, il ne peut signifier autre chose qu'État, ou corps citoyen. Il est certain que parmi ces corps citoyens, on peut compter celui d'Athènes, et peut-être même Platon pense-t-il en particulier à lui. Or les mystères publics d'Athènes, c'est-à-dire célébrés par le corps citoyen d'Athènes en tant que culte public, sont évidemment ceux d'Éleusis. Si ce ne sont pas ces mystères qui sont sous-entendus, on comprend difficilement de quoi il peut être question. Par exemple, Brisson comprend le passage comme traitant de mystères bacchiques²⁹⁵. Toutefois, il est dur d'identifier ces mystères bacchiques pratiqués par des villes entières. Nous savons qu'il existait des mystères et des célébrations bacchiques privés, mais rien n'indique qu'ils aient été réalisés dans un contexte public. Il semble donc clair qu'il soit question d'Éleusis, et plusieurs partagent cet avis²⁹⁶. Ainsi, Platon nous dit que les livres d'Orphée et de Musée étaient associés aux mystères d'Éleusis.

Le prochain passage dont nous discuterons est tiré du *Rhésus* du pseudo-Euripide²⁹⁷, vers 941 à 945. Les muses disent en s'adressant à Athéna :

« καίτοι πόλιν σὴν σύγγονοι πρεσβεύομεν

Μοῦσαι μάλιστα κάπιχρώμεθα χθονί,

μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς

²⁹⁵ Brisson, 1995, IV 2872

²⁹⁶ West, 1983, p.23, Graf, 2011, p.60-61, Boyancé, 1937, p. 21.

²⁹⁷ Je discute plus bas de l'authenticité de la pièce.

ἔδειξεν Ὀρφεύς, αὐτανέψιος νεκροῦ

τοῦδ' ὃν κατακτείνεις σύ²⁹⁸ »

Ici, il semble que les mystères dont il est question soient les mystères d'Éleusis, c'est du moins ce qu'en conclut West²⁹⁹, tandis que Linforth exprime des réserves, bien qu'il laisse entendre que l'hypothèse d'Éleusis est très plausible³⁰⁰.

Loebeck, nous dit Linforth, n'y voit pas les Mystères d'Éleusis, tandis que Gruppe oui³⁰¹, et Maass les petits mystères d'Agrai. Ce sont les trois grandes possibilités. Dans le cas de l'hypothèse de Loebeck, nous nous retrouvons avec le même problème que pour le passage de la République : si l'on élimine les Mystères d'Éleusis, il devient difficile d'identifier de quels mystères il est question. En effet, nous devons comprendre qu'il est question ici de mystères hautement importants à Athènes, et particuliers à elle, c'est-à-dire dont l'importance ne serait pas partagée avec toutes les cités du monde grec et appartiendrait plutôt à Athènes seule³⁰². Aucun culte à mystères connu autre que celui d'Éleusis ne possède ces caractéristiques. Pour l'hypothèse de Maass, elle pourrait fonctionner, et irait tout de même dans le sens de notre démonstration : identifier un lien dans l'imaginaire grec entre Orphée et les Mystères d'Éleusis, les petits mystères d'Agrai étant une préparation aux grands³⁰³.

J'ajouterai un autre élément dans cette discussion. Il est vrai que le Rhésus ne fut pas réellement composé par Euripide³⁰⁴. Concernant la date, il est difficile de l'identifier³⁰⁵. Enfin, c'est une question complexe et non résolue, sur laquelle il ne sert à rien de s'étendre trop longuement. Disons simplement que le Rhésus peut refléter en général l'opinion qui pouvait circuler dans le monde antique, ce que d'ailleurs sa popularité pourrait indiquer³⁰⁶. C'est pourquoi j'aimerais tout de même le comparer avec une autre pièce supposée du même auteur : l'Hippolyte. Dans cette pièce, un passage très connu portant sur ce qui semble être de l'orphisme, et souvent cité pour traiter du végétarisme qui y est associé³⁰⁷, se trouve du vers 950

²⁹⁸ « Et nous honorons ta ville (Athènes), et nous, les Muses, nous nous attachons grandement à cette terre. Et les lumières de ces indicibles mystères, Orphée, cousin de celui que tu as tué, les montra. »

²⁹⁹ 1983, page 24.

³⁰⁰ 1941, pages 61 à 64.

³⁰¹ Pour la même opinion : West, 1983, p.24, Boyancé, 1937, p.30.

³⁰² Linforth, 1941, p.63, je partage son avis.

³⁰³ Parker, 1983, p. 284.

³⁰⁴ Liapis, 2012, lxxvii à lxxv.

³⁰⁵ On a voulu la dater vers 428-424, Grégoire, 1933, p.92, bien que Linforth dise qu'elle pourrait être alexandrine. D'autres parlent d'une composition du premier ou troisième quart du 4^{ème} S. Fries, 2014, p.28. Liapis, quant à lui, considère le milieu ou la deuxième moitié du 4^{ème} S. comme la meilleure option.

³⁰⁶ Fries, 2014, p.26 à 28, discute de cette popularité.

³⁰⁷ Plut, 159c.

à 957. Thésée est alors en colère contre son fils Hippolyte, car il croit vraie l'inscription qu'avait Phèdre dans sa main morte, c'est-à-dire qu'Hippolyte lui aurait fait des avances. Dans son long discours, il critique entre autres son fils de prendre Orphée comme roi et d'honorer une fumée de livres. Ce passage témoigne d'un mépris pour les disciples d'Orphée, c'est-à-dire pour ceux qui se seraient réclamés de ses idées. Il n'est pas dit ici que le fils de Thésée pratique des mystères, mais il aurait pour roi celui qui a instauré les mystères d'Athènes selon le Rhésus, et il pratique des rituels bacchiques (βάκχευε – traduit par *mystic rites* par David Kovacs³⁰⁸). Un tel passage entre en opposition avec celui que nous venons de voir dans le Rhésus, où l'on semble plutôt voir les mystères comme un bienfait d'Orphée. Toutefois, si l'on suppose une opposition mystères ou rituels bacchiques privés dans l'Hippolyte, et mystères publics, c'est-à-dire d'Éleusis, dans le Rhésus, on résout la contradiction. De plus, il faut dire que les mystères dans l'Hippolyte sont indéniablement des mystères privés, puisqu'on leur associe des règles de vie, dont le végétarisme, ce qui n'était pas le cas à Éleusis.

Le prochain passage à citer est tiré du *Contre Aristogiton* du Pseudo-Démosthène³⁰⁹, section 11 : « καὶ τὴν ἀπαραίτητον καὶ σεμνὴν Δίκην, ἣν ὁ τὰς ἀγιοτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς παρὰ τὸν τοῦ Διὸς θρόνον φησὶ καθημένην πάντα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορᾶν ³¹⁰ ». Encore une fois, sans qu'ils ne soient explicitement nommés, il est possible d'y voir une référence aux mystères d'Éleusis étant donné le lieu du discours, et l'adjectif ἀγιοτάτος, qui fait des mystères en question quelque chose de hautement estimé³¹¹. Bien que ce ne soit probablement pas Démosthène qui ait écrit ce discours, on peut faire comme pour le passage du Rhésus, et mettre celui-ci en parallèle à deux autres passages de l'orateur attique: *Couronne*, 259, *Ambassade*, 199. Eschine y est accusé par Démosthène d'avoir tenu des livres alors que sa mère pratiquait des mystères ou rituels mystiques (le verbe utilisé dans les deux passages est τελοῦση, qui a la même racine que les τελεταί du passage vu à l'instant). Il est possible d'expliquer ces deux points de vue radicalement opposés sur une même activité en supposant que, n'ayant pas le même auteur, ils reflètent deux opinions différentes sur les mystères. Toutefois, bien que le *Contre Aristogiton* ait un auteur différent, il aurait tout de même été prononcé à Athènes vers 325³¹². Cela signifie qu'il s'adresse aux mêmes auditeurs que les autres discours de Démosthène. Ces trois discours devraient donc refléter des

³⁰⁸ Harvard University Press, 1994.

³⁰⁹ C'est une œuvre dont la paternité est contestée.

³¹⁰ « Et l'inexorable et illustre justice, laquelle, nous dit Orphée, celui qui nous a montré nos plus saints mystères, siège à côté du trône de Zeus et voit toutes les choses des hommes. »

³¹¹ Pour d'autres auteurs qui ont la même idée, West, 1983, p.24, Boyancé, 1937, p.30.

³¹² Roux, 1976, p.478. On a pensé anciennement qu'il avait été prononcé l'année de la bataille de Chéronée, Abbé Auger, 1777, p.395, ce qui tout de même n'est pas si éloigné dans le cadre de notre étude.

conceptions communes. Pourtant, ce n'est pas le cas. Nous observons donc à un moment et un lieu précis (Athènes, 2^{ème} moitié du 4^{ème} S.) deux discours opposés sur une même activité. Comment pouvons-nous expliquer cette opposition autrement qu'en supposant que ce ne sont pas tout à fait les mêmes activités : le *Contre Aristogiton* réfère à Éleusis, tandis que la *Couronne* et l'*Ambassade* réfèrent aux mystères privés – pratiqués par la mère d'Eschine. Ajoutons qu'un des éléments qui permettent de contester l'authenticité du texte est l'utilisation de lieux communs, qui n'est habituellement pas le propre de Démosthène³¹³. On devine qu'un éloge des Grands Mystères d'Éleusis doit être compté parmi lesdits lieux communs. Ainsi, ce passage vient encore mettre en relation Orphée et Éleusis.

Nous présenterons cette fois une source tirée de l'épigraphie, j'ai nommé le Marbre de Paros, daté autour de 264-263 av. Voilà les lignes 25 à 28, section A : « [Αφ'οὔ Ὀρφεὺς - - -] υἱὸς [- - -] ν[- - -] ἐαυτοῦ ποήσιν ἐξ[έ]θηκε, Κόρης τε ἀρπαγὴν καὶ Δήμητρος ζήτησιν καὶ τὸν αὐτοῦ [- -] θος τῶν ὑποδεξαμένων τὸν καρπὸν, ἔτη ΧΗΔΔΔΓ, βασιλεύοντος Ἀθηνῶν Ἐριχθέως. [Αφ'οὔ Εὐμόλπος - - -] νου τὰ μυστήρια ἀνέφηεν ἐν Ἐλευσῖνι, καὶ τὰς τοῦ [πατρὸς Μ]ουσαίου ποιήσ[ει]ς ἐξέθηκ[εν, (...)]³¹⁴ » La reconstitution proposée est celle de Rotstein³¹⁵. Ce passage est très intéressant puisqu'il mentionne les trois poètes qu'on a identifiés en début de section comme étant liés à Éleusis: Orphée, Musée et Eumolpe.

Orphée apparaît alors comme l'écrivain du poème du rapt de Perséphone et de la recherche de Déméter³¹⁶, et Eumolpe comme l'instituteur des Mystères d'Éleusis qui publia les poèmes de son père, Musée. Pour Rotstein, toutefois, il faut faire attention, car elle met un point d'interrogation à côté du nom d'Eumolpe en raison des nombreuses traditions à son égard, dont nous traitons un peu plus bas. Il faut dire cependant que cette restitution a été proposée par Karl et Theodor Muller³¹⁷, et conservée par Jacoby dans son édition de 1904. Pour ce qui est de la restitution du nom d'Orphée, elle semble assez bonne, et aurait vu le jour avec Prideaux en 1676³¹⁸. On peut en dire autant du nom de Musée, qui apparaît comme la seule possibilité sensée. Ainsi, qu'on ait eu ou non Eumolpe en début de phrase, c'est bien le fils de

³¹³ Abbé Auger, 1777, p.395

³¹⁴ « De là Orphée [- - -] fils [- - -] publia sa propre poésie : le rapt de Korè et la recherche de Déméter et le [- - -] de ceux qui reçoivent le fruit, il y a 1135 années, lorsqu'Érechtée était roi des Athéniens. De là Eumolpe [- - -] montra les mystères d'Éleusis et publia les poésies de son père Musée... »

³¹⁵ Rotstein, 2016.

³¹⁶ On a de bonnes raisons de croire qu'il s'agit de l'hymne à Déméter, West, 1983, p.24, un papyrus du premier siècle raconte en prose l'histoire de l'hymne à Déméter, et contient des citations d'un poème par Orphée, citations qui se retrouvent dans l'hymne à Déméter qui nous est parvenue.

³¹⁷ 1842, p.544.

³¹⁸ Rotstein, 2016, chapitre 6, note 44 : Prideaux, H. 1676. *Marmora Oxoniensia ex Arundellianis Seldenianis aliisque conflata*. Oxford. Elle a été aussi proposée par Jacoby, 1904, p.7.

Musée qui a institué les mystères d'Éleusis dans la tradition rapportée ici, et Musée aurait fait des poèmes que ce même fondateur des mystères aurait publiés. On voit donc encore une fois nos poètes liés à Éleusis.

Le prochain passage dont nous discuterons est tiré de Diodore de Sicile, 4, 25. Celui-ci raconte qu'Hercule « παρῆλθεν εἰς τὰς Ἀθήνας καὶ μετέσχε τῶν ἐν Ἐλευσίνι μυστηρίων, Μουσαίου τοῦ Ὀρφέως υἱοῦ τότε προεστηκότος τῆς τελετῆς.³¹⁹ » Cette histoire est la version rapportée par les mythographes grecs, nous dit Diodore³²⁰. Ici, deux éléments sont intéressants : Musée apparaît comme un ancien chef d'Éleusis, et Orphée est présenté comme son père, ce qui met les deux poètes en relation avec cette institution, de près et de loin. En général, le passage est clair, et ne nécessite pas tellement d'explication.

Le prochain passage dont nous traiterons est pris chez Clément d'Alexandrie, dans ses *Protreptiques*, 21. Après qu'il eût décrit rapidement le mythe de Déméter et de la fondation des Mystères d'Éleusis, il dit : « Ταῦτ' ἔστι τὰ κρύφια τῶν Ἀθηναίων μυστήρια. Ταῦτά τοι καὶ Ὀρφεὺς ἀναγράφει. Παραθήσομαι δέ σοι αὐτὰ τοῦ Ὀρφέως τὰ ἔπη, ἵν' ἔχῃς μάρτυρα τῆς ἀναισχυντίας τὸν μυσταγωγόν (...) Κᾶσι τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων.³²¹ » Encore une fois, Orphée apparaît connecté à Éleusis. Cependant, il n'est pas présenté ici comme le fondateur des mystères, mais plutôt comme leur poète, ce qui rappelle le marbre de Paros. Aussi, la fondation des mystères telle que Clément la raconte n'est pas attribuée à un homme, mais plutôt à Déméter et sa rencontre avec un certain Baubon³²². Enfin, les hiérophantes des mystères d'Éleusis sont présentés dans les lignes rapportant le mythe de Déméter comme provenant des Eumolpides ou des Kérykes³²³, ce qui ajoute un lien entre Eumolpe et Éleusis, comme nous l'avions annoncé plus tôt³²⁴.

Le prochain texte mettra deux passages en relation : le commentaire de Proclus sur la République de Platon et l'apologie de Socrate de Platon. Dans le passage, Proclus tente de démontrer que les croyances selon lesquelles l'âme se réincarne dans les animaux sont fausses, surtout en ce qui concerne les âmes héroïques et celles des hommes divins. Il cite alors Socrate pour montrer que lui aussi trouve ridicules ces idées, probablement car il sait que les grands hommes comme Orphée et Musée sont honorés chez Hadès.

³¹⁹ « Il (Hercule) marcha vers Athènes et prit part aux mystères à Éleusis, alors que Musée, fils d'Orphée, était chef du rituel. »

³²⁰ Dio. Sic. IV, 1.

³²¹ « Voilà ces mystères cachés des Athéniens. Et ces choses, Orphée les a décrites. Je rapporterai les paroles même d'Orphée, afin que tu aies des preuves de l'impudence quant au mystagogue : (citation d'Orphée). Et cela est le mot d'ordre des mystères d'Éleusis : ... »

³²² Paragraphe 20.

³²³ Selon Burkert, 1985, les Kérykes fournissaient le porteur de torches, p. 285.

³²⁴ Nous reviendrons sur Eumolpe en fin de section.

Voici le texte de Proclus³²⁵: « δηλοῖ δὲ τὰ ἐν Ἀπολογία ῥηθέντα παρὰ τοῦ Σωκράτους, ὡς ἄρα πολλοῦ ἂν τιμήσαι τὸ ἐν Ἄδου συγγενέσθαι τοῖς Ὀρφεῦσιν, τοῖς Μουσαίοις, τοῖς Αἴασιν· ἦκουεν γάρ που καὶ τῶν ἐν Ἐλευσῖνι μυστηρίων ἐξυμνούντων τὸν τὰς ἀγιωτάτας ἐκφήναντα τελετάς. πῶς οὖν εἰκὸς τοιαύτας ἔχοντα περὶ ἐκείνων ἐννοίας τοσαύτην αὐτῶν κατασκευαννύναι τραγωδίαν, ἢ τῷ Ἡρὶ πιστεύοντα τοιαῦτα περὶ τῆς λήξεως αὐτῶν παρὰ τὴν τελευτὴν φρονεῖν; ³²⁶» Le passage de l'apologie auquel se réfère le texte est 41a. Le texte de Proclus nous révèle deux choses sur les mystères. D'une part, il nous révèle qu'on y apprenait que les âmes ne se réincarnaient pas, mais restaient en Hadès et étaient honorées – selon qu'on avait été initié ou non. D'autre part, il nous apprend qu'Orphée ou Musée apparaît comme le révélateur des mystères au sein même du rituel. En effet, Socrate sait quelque chose sur l'après-vie (παρὰ τὴν τελευτὴν), qui lui permet de croire qu'Orphée et Musée seront là honorés en raison de certaines choses sur leur mort (τοιαῦτα περὶ τῆς λήξεως αὐτῶν). Il sait aussi qu'un d'eux était honoré pour avoir montré les mystères (τὸν τὰς ἀγιωτάτας ἐκφήναντα τελετάς), car il a entendu aux mystères d'Éleusis ceux qui le chantent (τῶν ἐν Ἐλευσῖνι μυστηρίων ἐξυμνούντων). Nous voyons encore une fois nos poètes Musée et Orphée apparaître en lien avec Éleusis, et même être considérés comme les fondateurs – du moins l'un d'eux. Ajoutons que ce pourrait être Ajax, mais cela serait très surprenant, puisqu'on n'a aucune autre mention d'une telle relation. Enfin, l'expression « τὰς ἀγιωτάτας τελετάς » n'est pas sans rappeler celle qu'on a vue dans le *Contre Aristogiton* du Pseudo-Démosthène.

Le prochain passage est tiré du commentaire sur le Timée de Plutarque. On prend la citation dans le *Fragmenta Epicorum Graecorum*, p.219³²⁷ : « Ἐπεὶ περ καὶ ἀπὸ Μουσαίου τοῦ Σεληνιακοῦ τὸ γένος τοῖς ἐν Ἐλευσῖνι τῶν μυστηρίων ἡγουμένοις.³²⁸» Musée apparaît donc comme le géniteur de la race qui menait les mystères, information qui ne nous est pas nouvelle. Je la place ici en quelque sorte pour insister sur l'idée d'un lien qui existe entre Musée et Éleusis.

³²⁵ Kroll, 1901, ii, p.312.

³²⁶ « Les choses dites par Socrate dans l'apologie le montrent, lorsqu'il dit faire grand cas du fait d'être chez Hadès en compagnie des Orphée, des Musée et des Ajax. En effet, il entendit sûrement ceux qui, dans les mystères d'Éleusis, chantent celui qui révéla les plus saints mystères. Comment donc semblerait-il avoir de telles pensées à leur sujet et verser sur eux un tel sérieux, qu'en croyant vraies les telles choses qu'on dit au printemps à propos de leur fin de vie et en pensant à l'après-vie. » La traduction du deuxième segment est un peu bizarre, mais le grec lui-même est dur à traduire. Ce qui m'apparaît certain, c'est que le τῷ Ἡρὶ fait référence aux petits mystères, célébrés au printemps, Parker, 1983, p.284.

³²⁷ Kinkel, 1877.

³²⁸ « Puisque justement aussi, pour ceux qui sont les chefs des Mystères à Éleusis, la race dérive de Musée fils de la Lune ».

Concernant Éleusis, il faut reconnaître que nous avons utilisé des passages qui ne nommaient pas ou n'exprimaient pas explicitement un lien avec ces mystères. Toutefois, il semble y avoir eu une tendance à ne nommer que rarement le mot Éleusis dans les textes de l'antiquité classique, peut-être comme une forme de prolongation du serment de secret que les initiés devaient faire, peut-être aussi car il était facile de faire référence à Éleusis sans nommer son nom. C'est que ces mystères ont eu une réputation très importante et répandue dans le monde antique, autant grec que romain. Et avec le dédain qu'on observe en général pour ce qui semble être des mystères ou cultes orphiques privés³²⁹, il est possible d'interpréter tous les éloges de mystères dans les œuvres publiques de l'époque classique grecque – pièces de théâtre et discours – comme faisant référence aux mystères d'Éleusis, surtout lorsqu'il est question d'Athènes dans le passage³³⁰.

Eumolpe

Nous avons dit en début de section qu'Eumolpe était une figure importante pour Éleusis, et se présentait comme un de ses poètes.

Selon West³³¹, on aurait attribué la poésie eschatologique des Mystères d'Éleusis initialement à Musée et Eumolpe, puis, au quatrième siècle, Orphée aurait pris leur place³³². Cette hypothèse repose sur l'attribution par Platon en *Rép.*, 363c-e d'une eschatologie à Musée et son fils – probablement Eumolpe – que West lie avec le passage 364e-365a que nous avons identifié comme éleusinien. Finalement, il les compare aux passages du *Rhésus* et du *Contre Aristogiton* que nous avons vus plus tôt. En effet, ces textes accordent à Orphée la fondation d'Éleusis et datent du 4^{ème} S³³³. Cela marque une évolution dans l'attribution de ce rôle. Ajoutons, en faveur de l'interprétation de West de *Rép.*, 363c-e, les arguments de Boyancé à ce sujet³³⁴, qui nous affirme, comme West, que le seul fils de Musée connu est Eumolpe, et ce,

³²⁹ Platon, *Rep.*, 364a-c, Théophraste, *Superstitieux*, Euripide, *Hippolyte*, 950 à 957, aussi Demosthène, qui accuse Eschine d'avoir fait des initiations avec sa mère (sur la couronne, 259, sur l'ambassade, 199), et Épicure qui fut accusé de la même chose par ses adversaires philosophes (DL, X, 4). On a aussi vu Antisthènes, qui semble railler le prêtre des cérémonies orphiques chez (DL, VI, a), et Leotychidas fait la même remarque, chez Plutarque qui nous présente l'*orphéoteleste* comme étant pauvre (Apopht. Laco. 224e).

³³⁰ Demosthènes, *Contre Aristogiton*, 11, ne dit pas explicitement Athènes, bien qu'il s'y trouve et s'adresse à Athènes, et semble bien parler des mystères d'Éleusis.

³³¹ West, 1983, p.24

³³² Il faut toutefois mentionner *Les Grenouilles*, v.1033, bien nous ne pensions pas qu'il y soit question d'Éleusis. Vraisemblablement, on attribuait à Orphée la fondation des mystères avant le quatrième siècle.

³³³ C'est la période qu'adopte West pour le *Rhésus*.

³³⁴ Boyancé, 1937, p.23, qui croit que le fils de Musée dans la *Rép.* ne peut être autre qu'Eumolpe.

attesté au IV^{ème} S. av. par Andron dans une scholie à Sophocle³³⁵. On peut également lire ailleurs que Musée était lui-même fils d'Eumolpe³³⁶. Cette double généalogie pourrait être le reflet de deux tendances rivales à Éleusis au quatrième siècle avant³³⁷. Enfin, qu'il soit son fils ou son père, nous voyons que les deux étaient liés par le sang, ce qui laisse supposer que 363c-e de la *Rép.* concerne bien Musée et Eumolpe.

Mise à part sa poésie, il est aussi une figure importante dans le culte lui-même. En effet, il est nommé au vers 475 de l'hymne à Déméter parmi ceux à qui Déméter montra ses rites. De plus, Apollodore, dans sa *Bibliothèque*, II, 5, 12, nous apprend qu'Eumolpe initia Héraclès aux mystères lorsque ce dernier arriva à Éleusis. Ce passage est à rapprocher de Diodore de Sicile, 4, 25. Plusieurs autres passages permettent le rapprochement entre Éleusis et Eumolpe³³⁸.

En général, dans la littérature moderne, on voit dans la personne d'Eumolpe l'ancêtre mythique des Eumolpides qui fournissaient l'Hiérophante pour les Mystères d'Éleusis, et même le fondateur de ces mystères ou encore leur poète eschatologique³³⁹. Ainsi, le passage 363c-e de la République semble bien parler d'Éleusis, puisque le fils de Musée doit être Eumolpe, et la liaison entre ce dernier et Éleusis apparaît certaine. Platon attribuait donc l'eschatologie éleusinienne à ces deux personnages, attribution qui se déplacera vers Orphée au quatrième siècle³⁴⁰. Cela illustre bien une évolution de l'attribution de la fondation des mystères dans le temps, ce qui était l'idée de West. De plus, nous devons reconnaître qu'Eumolpe était certainement lié aux mystères d'Éleusis et leur eschatologie. Nous avons donc trois poètes qui étaient importants pour Éleusis : Orphée, Musée et Eumolpe.

³³⁵*Schol. Soph. Oed. Col.* ad v. 1055 = Jacoby fr. 13. Également, pour la même information, Marmor Par. A 27, ep.15, p.7 Jacoby; voir aussi *Suidas*, Eumolpe; Boyancé, 1937 mentionne aussi le marbre de Paros, qui n'est pas le plus convaincant en raison de la restitution incertaine du nom d'Eumolpe.

³³⁶ DL, *Proème*, 3.

³³⁷ Rotstein, 2016, chapitre 6, note 44, qui réfère à Henrichs, 1985. "Zur Genealogie des Musaios." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 58:1–8, p.6.

³³⁸Isocr. *Pan.* 157 (il doit être question d'Éleusis, comme nous l'avons argumenté lorsque nous avons discuté plus tôt de la section 28 du même discours); Dem. *Contre Neaera*, 116-117, nous apprend qu'Archias, un Eumolpide, a été hiérophante, probablement à Éleusis, puisque l'orateur y fait allusion dans la phrase suivante pour parler d'une accusation de sacrifice impie qu'on a faite contre lui, alors qu'il a sacrifié sur l'autel à Éleusis. De plus, nous avons vu que Démosthène a cherché à discréditer Eschine pour avoir participé aux τελεταὶ de sa mère, alors qu'ici, il semble mettre de l'avant le bien que représente le fait d'avoir été hiérophante (on l'a puni malgré tout, ce qui est regrettable pour Démosthène) ; Le *Suidas* le présente comme l'auteur d'un poème sur l'établissement des Mystères d'Éleusis (voir Cosmopoulos, 2015, p. 169, chapitre 1 note 2); nous avons vu aussi le marbre de Paros, bien que la reconstitution d'Eumolpe puisse être contestée; Clément d'Alexandrie, *Protr.* 20, les Eumolpides (et une autre famille, les Kérykes) étaient une race hiérophantique, dans un passage qui parle explicitement des Mystères d'Éleusis – leurs ancêtres semblent avoir été Eumolpe et Euboulos.

³³⁹Boyancé, 1975, p.196, Morand, 2001, p.90, Cosmopoulos, 2015, p.7, Sourvinou-Inwood, 2003, p.28, note 6, West, 1983, p.23-24.

³⁴⁰*Rhésus* et *Contre Aristogiton*.

Enfin, ces passages ont montré différentes attributions de l'origine des mystères d'Éleusis, et c'était notre but. Nous pouvons croire que dans l'antiquité même, il existait une confusion autour de ce genre d'origines, comme il semble y avoir existé une certaine confusion autour, par exemple, de la relation entre Orphée et Musée, que les anciens eux-mêmes reconnaissaient parfois³⁴¹. Il est possible de penser que l'évolution dans le temps des croyances liées aux origines d'Éleusis ait provoqué cette confusion, ou bien qu'on ait vu dès l'origine plusieurs traditions, causant ainsi une évolution à travers le temps dans les discours qu'on pourrait appeler officiels (pièces de théâtre, discours publics, épigraphies). Ces discours auraient varié selon les époques, en s'inspirant à tel moment d'une tradition, à tel autre d'une autre. Enfin, ce qui apparaît certain, c'est qu'un ancien qui aurait parlé d'un poète d'Éleusis aurait pu vouloir signifier un de ces trois personnages : Orphée, Musée et Eumolpe.

Musée

Il est pertinent ici de faire une petite remarque à propos de Musée, entre autres pour expliquer l'absence de son nom dans la prochaine section. Musée n'est pas tellement lié aux mystères en général comme l'est Orphée. Il est plutôt un personnage qu'on associe principalement aux mystères d'Éleusis, dont nous avons vu l'importance dans le monde antique³⁴², ce qui explique à mon avis l'importance qu'il a eue, en particulier dans la littérature latine comme chez Virgile³⁴³. Également, par son association à Éleusis, ou son association à Éleusis en résultant, il est un personnage fortement lié à Athènes – à vrai dire presque uniquement. Il faut dire que par sa filiation avec Orphée, il peut sembler avoir une descendance thrace³⁴⁴. Il serait toutefois justifié de croire que cette filiation ne date pas de l'âge classique, puisqu'elle n'apparaît pas au moins chez Platon, ni même sur le marbre de Paros, mais se trouve chez Servius³⁴⁵. Ce qui est certain, c'est l'association assez forte entre Musée et Athènes en général. Examinons quatre preuves :

1) Dans le *Rhésus*, les Muses disent de Musée, en parlant à Athéna : « Μουσαῖόν τε, σὸν σεμνὸν πολίτην καὶ πλεῖστον ἄνδρ' ἓνα ἐλθόντα.³⁴⁶ » Musée apparaît donc comme un citoyen illustre à Athènes.

³⁴¹ C'est le cas par exemple de Servius, *Commentaire sur l'Énéide*, chant VI, vers 667, où il nous dit que « les opinions varient à son (Musée) sujet », et qu'il apparaît parfois comme fils de la Lune, parfois comme fils d'Orphée, mais aurait certainement été le disciple d'Orphée selon lui. On traitera un peu plus loin du lien entre Orphée et Musée.

³⁴² Chez les Grecs : Isocrate, *Pan.*, 28; chez les Romains : Cic. *De Leg.* II, 36.

³⁴³ *Énéide*, VI, 667.

³⁴⁴ Dio. Sic. IV, 25, qui nous apprend que Musée était fil d'Orphée, et qu'Orphée était lui-même un Thrace.

³⁴⁵ Voir note 331.

³⁴⁶ « Et Musée, ton citoyen illustre et le plus avancé sur le plus de choses. »

Toutefois, la difficulté à dater le texte empêche des conjectures sur la place de ces idées à Athènes à l'époque classique.

2) Diogène Laërce nous dit dans le prologue, 3, que Musée vécut chez les Athéniens : « ἰδοὺ γοῦν παρὰ μὲν Ἀθηναίοις γέγονε Μουσαῖος.³⁴⁷ »

3) Pausanias l'inclut dans une liste d'hommes oraculaires athéniens, 10.12.11³⁴⁸ : « χρησμολόγους δὲ ἄνδρας Κύπριόν τε Εὐκλουν καὶ Ἀθηναίους Μουσαῖον τὸν Ἀντιοφῆμου καὶ Λύκον τὸν Πανδίωνος, τούτους τε γενέσθαι³⁴⁹ ». Bien que Musée apparaisse ici avec une nouvelle généalogie, nous pouvons deviner qu'il est question du même Musée que dans les autres passages, simplement par son association ancienne aux oracles, par exemple *Grenouilles*, v. 1033, ou encore *Prot.*, 316d³⁵⁰.

4) Nous avons vu son association avec Eumolpe, père ou fils. Il apparaît alors comme l'ancêtre le plus lointain d'une famille athénienne, ou un fils de leur ancêtre – Eumolpe – et cette famille eut une importance manifeste aux mystères d'Éleusis.

Ajoutons que Musée semble avoir été à Athènes une figure importante de prononciation d'oracles³⁵¹. Pour West, il aurait même eu originalement cette fonction dans cette ville³⁵². Hérodote, quant à lui, nous dit qu'un certain Athénien du nom d'Onomacrite aurait classé les oracles de Musée, ce qui montre une relation entre Musée et la divination, en plus d'une relation avec Athènes. Cet aspect oraculaire de la carrière de Musée sera traité dans le troisième chapitre.

Aussi, il ne faut pas perdre de vue qu'on attribua des poèmes à Musée, l'identifiant bel et bien comme un poète. Le marbre de Paros en atteste à une date assez ancienne³⁵³, Aristophane le compte parmi les poètes dans les *Grenouilles*, et Philodème lui attribue une théogonie dans son *De la piété*³⁵⁴. Musée passe donc aussi bien pour un poète que pour un prophète d'oracles³⁵⁵. Comme nous l'avons dit, il est même admissible pour West de penser qu'on aurait lu une poésie eschatologique attribuée à Musée et Eumolpe

³⁴⁷ « Par exemple, Musée vécut chez les Athéniens. »

³⁴⁸ Voir aussi 10.9.11.

³⁴⁹ « (On dit que ce sont) ces hommes qui dirent des oracles, Cyprios et Euklos, et les Athéniens Musée, fils d'Antiphon, et Lykos, fils de Pandion. »

³⁵⁰ Orphée aussi est nommé dans le passage du *Protagoras*.

³⁵¹ Voir note suivante pour des références.

³⁵² West. 1983, p. 40, voir *Grenouilles*, vers 1033, Sophocle, fr. 1116, *Prot.*, 316d, et Pausanias 10.12.11, à mettre en relation à Hdt, 7.6.3.

³⁵³ Peu importe qui est le fils qui publia les poèmes de son père Musée.

³⁵⁴ Henrichs, 1972, p.77 (p.61 et 19 de Gomperz, rapprochés par Schober).

³⁵⁵ Pour d'autres références, West, 1983, p.39 à 44.

à Éleusis au IV^{ème} S³⁵⁶. En ce qui nous concerne, nous ne cherchons pas à nous avancer sur la véracité de telles conceptions, mais seulement sur l'existence de ces conceptions comme telles, qui sont bien attestées avec les passages vus.

Il faut donc conclure que Musée aurait été une figure importante à Athènes, aussi bien en contexte éleusinien qu'en tant qu'énonciateur d'oracles. Toutefois, son nom n'apparaît pas lié aux mystères privés – ni même aux mystères publics d'autres cités. C'est pourquoi il n'apparaît pas dans le titre de la prochaine section qui traite d'Orphée et des mystères privés de façon générale dans le monde grec.

Orphée lié aux mystères

Pour cette section, nous présenterons principalement des sources qui mettent en relation Orphée et les mystères, qu'ils soient bacchiques ou orphiques. Orphée apparaît comme la figure humaine importante de ces rituels, aussi bien en tant que fondateur ou importateur de ces cultes, qu'en tant que poète dont les poèmes sont associés à la réalisation des rituels.

Le premier passage à présenter a été utilisé plus tôt, mais pas discuté, et se trouve dans les *Grenouilles* d'Aristophane, vers 1032 à 1036 :

« Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι,

Μουσαῖος δ' ἐξακέσεις τε νόσων καὶ χρησμούς, Ἡσίοδος δὲ

γῆς ἐργασίας, καρπῶν ὥρας, ἀρότους· ὁ δὲ θεῖος Ὀμηρος

ἀπὸ τοῦ τιμὴν καὶ κλέος ἔσχεν πλὴν τοῦδ' ὅτι χρήστ' ἐδίδασκεν,

τάξεις ἀρετὰς ὀπλίσεις ἀνδρῶν; ³⁵⁷»

J'ai cité tout le passage pour montrer qu'Orphée apparaît avec les autres grands poètes, parmi lesquels Musée, dont nous avons présenté l'importance à Athènes. Il est permis de penser que ces mystères sont ceux d'Éleusis en faisant une comparaison avec d'autres passages d'Aristophane qui traitent de mystères, comme je l'ai fait plus tôt avec le *Rhésus* et le *Contre Aristogiton*. Toutefois, comme le remarque justement

³⁵⁶ West, 1983, p. 23-24, qui parle de *Rép.*, 364e-365c. Si West a raison, alors la présence d'Orphée doit être à rapprocher des initiations de particuliers, puisque les livres de Musée, qui servaient à Éleusis, doivent être ceux utilisés dans les initiations pour les villes.

³⁵⁷ « Orphée nous montra les mystères et à s'abstenir du meurtre, Musée nous apprit les guérisons de maladies et les oracles, Hésiode les travaux de la terre, les saisons des fruits, le labour; et le divin Homère, de quoi a-t-il obtenu sa gloire si ce n'est de ce qu'il montra les meilleures choses, l'organisation (militaire), les vertus et les armes des hommes ? »

Boyancé³⁵⁸, la présence de φόνων τ' ἀπέχεσθαι pointe plutôt dans la direction des mystères privés. En effet, s'abstenir du meurtre doit référer à la doctrine végétarienne associée à l'orphisme – et au pythagorisme – qu'on retrouve dans l'*Hippolyte*, v. 952-954, où l'on associe cette pratique avec les livres d'Orphée et les rituels bacchiques. On parle alors d'un mode de vie adopté par ceux qui prennent comme vérités les idées orphiques³⁵⁹. Et nous pouvons affirmer que ce mode de vie n'avait probablement aucun rapport avec Éleusis, puisqu'on procédait au sacrifice d'un animal dans les rituels d'Éleusis³⁶⁰. Ensuite, il n'est pas particulièrement question d'Athènes dans le passage d'Aristophane, et les mystères ne semblent pas avoir une sainteté grandiose. Enfin, si la signification de φόνων τ' ἀπέχεσθαι est bien l'abstinence du sacrifice, c'est-à-dire un végétarisme, alors il est nécessaire de voir le passage comme non éleusinien. Si nous décidons de voir dans cette expression l'idée selon laquelle Orphée aurait appris aux hommes à ne point s'entretuer, alors nous pouvons comprendre les τελεταί comme une référence à Éleusis – non pas qu'il y ait un lien entre les deux, mais Éleusis n'est plus systématiquement éliminée. Toutefois, une telle idée donnerait une tout autre place à Orphée dans la mythologie grecque, place qui ne nous est pas connue ailleurs³⁶¹. En outre, je ne pense pas que le passage soit spécifiquement éleusinien, bien qu'Aristophane puisse admettre, par l'expression τελεταί, les mystères d'Éleusis parmi tous les rituels initiatiques que nous montra Orphée. Ainsi, Orphée apparaît comme celui qui révéla les initiations mystiques aux hommes, initiations mystiques en un sens général.

Nous avons vu que les rituels bacchiques pouvaient être associés à des promesses eschatologiques, bien qu'il faille penser que tous les rituels bacchiques n'auraient pas eu ce sens, du moins pas avant l'âge

³⁵⁸ 1937, p.24, note 4, et surtout p.86, note 2, qui contient plus de références. West interprète le passage de la même façon, p.16 note 42.

³⁵⁹ On ne souhaite pas entamer une discussion sur la question du végétarisme. Ayons simplement en tête qu'il y aurait eu ce genre de mode de vie qui aurait pu circuler dans l'Athènes Classique et par après également, et qu'on retrouve mentionné ici et là. Souvent, on tente de mettre ces pratiques en relation avec Pythagore, dont on sait qu'on lui attribuait – à lui ou des membres de sa secte – la composition de poèmes publiés sous le nom d'Orphée (Clém. *Str.*, 1, 131, qui cite Épigène, personnage de la première moitié du 4^{ème} S.) et à qui le végétarisme était aussi associé, voir Parker, 1983, p.299 à 307. La question de savoir en quoi consistait la vie « orphique » à l'époque classique, et comment ou quand ont commencé à apparaître de vraies communautés orphiques et bacchiques, est en soi un sujet très vaste, et est l'objet de conflits depuis près de 70 ans dans les études de la religion grecque. On sait aujourd'hui qu'il n'y aurait pas eu ce qu'on appelle proprement des orphiques à l'époque classique, Edmonds, 2011c, p.258; Graf, 2011, p.54, c'est la *communis opinio*. Mais comment articuler ces références au végétarisme et aux croyances liées à Orphée qu'on retrouve dans certaines sources comme l'*Hippolyte* et *Les Crétois*, fr.79 Austin, du même auteur (Parker, *Ibid.* p.298) ? Cela est un problème complexe qui nécessite une analyse complète, mais qui n'a pas d'importance pour notre propos.

³⁶⁰ Burkert, 1985, p.286, on sacrifiait un porcelet.

³⁶¹ Prenons simplement le fait qu'Orphée a, selon plusieurs sources (p. ex. *Hypsipyle* d'Euripide, V^{ème} S., voir Linforth, 1941, p.5 à 10), participé à l'expédition des Argonautes. Cela place sa vie dans une période déjà civilisée, où les hommes ne s'entretuent pas constamment.

classique. Mais au 5^{ème} S. av. déjà cette association existait³⁶². Un rapprochement entre les mystères bacchiques et Orphée permettrait donc aussi de montrer Orphée comme le poète eschatologique par excellence. C'est le cas du passage de la pièce *Hippolyte* vu plus haut, où le fils de Thésée prend Orphée comme roi et accomplit des rituels bacchiques. Aucun renvoi aux questions eschatologiques ne s'y trouve, mais il est possible que les croyances d'Hippolyte impliquent un certain discours sur ce qui adviendra de l'âme après la mort. Nous pouvons alors penser à un discours sur la réincarnation, étant donnée son abstention de viandes. En effet, ce végétarisme prend racine dans la croyance en la réincarnation, prescrivant de ne pas tuer d'animaux puisque leur âme est la même que la nôtre, et que nous pourrions un jour nous réincarner nous-mêmes en animal.

Une autre source qui met en relation Dionysos, Orphée et ce qui pourrait sembler être une forme d'eschatologie, est une des tablettes d'Olbia datées du 5^{ème} S. av, et sur laquelle nous pouvons lire « Vie : Mort : Vie. – Vérité – A –³⁶³– Dio(nysos)³⁶⁴, Orphique³⁶⁵. »³⁶⁶ Bien que nous ne sachions pas à quoi servit exactement cette tablette, nous y voyons apparaître ce qui semble être un cycle de réincarnation, ainsi qu'une référence à Dionysos, le dieu bacchique, et Orphée. Ce document met donc en relation Dionysos et Orphée, et ce, dans un objet religieux lié à un discours sur le sort de l'âme après la mort.

Finalement, nous pouvons mentionner Cicéron, *De Natura Deorum*, III, 58, où nous apprenons qu'il y aurait des sacrements ou rituels orphiques pour le quatrième des 5 grands Dionysos, celui né de Jupiter et de la Lune : « quantum Ioue et Luna, cui sacra Orphica putantur confici³⁶⁷ ». Encore une fois, on relie Orphée et Dionysos.

Pour d'autres documents qui mettent en lien les mystères bacchiques et Orphée, je renvoie aux pages 24 à 26 de West, 1983, où il traite entre autres d'iconographies.

Le prochain auteur, Diodore de Sicile, offre plusieurs versions de l'origine des mystères en Grèce, origines qui varient selon ses sources. Il présente en 3.65 une version prise chez les mythographes grecs, où Orphée apparaît comme un réformateur des mystères bacchiques, qui aurait été si excellent par sa nature et son éducation, qu'il changea les mystères instaurés par Dionysos et leur donna son nom. En 5.64, il cite un

³⁶² Voir en particulier la tablette B 10 trouvée à Hipponion, et le fragment d'Héraclite, section *Les mystères en général : un rituel eschatologique*.

³⁶³ Ce symbole apparaît avec différentes orientations.

³⁶⁴ Nous complétons le -nysos.

³⁶⁵ On a de la difficulté à déterminer les dernières lettres d'Ὀρφικ... (Ὀρφικοί, Ὀρφικόν, ou Ὀρφικῶν, Graf, 2011, p.54).

³⁶⁶ West, 1983, p.17 à 19.

³⁶⁷ « Le quatrième, fils de Jupiter et de la Lune, pour lequel on dit que les sacrements orphiques sont faits. »

certain Éphore, historien du 4^{ème} S. av., selon qui Orphée aurait appris les mystères (μυστήρια), les initiations (τελεταί) et les enchantements (ἐπωδαί) auprès des Dactyles Idéens. Il aurait, dans ce scénario, été le premier à introduire ces pratiques dans le monde grec. Finalement, Diodore nous donne une troisième version de l'histoire en 1.96, cette fois tirée des Égyptiens : c'est chez eux qu'Orphée apprit les mystères et d'Égypte, les aurait ramenés en Grèce. Voilà trois versions de l'introduction des mystères en Grèce, où Orphée apparaît comme la figure introductrice.

Chez Plutarque, on retrouve un passage qui suggère un lien connu dans le monde grec entre Orphée, les mystères et la mort. Le passage ayant déjà été cité, je ne ferai que rappeler son emplacement dans les textes de Plutarque, *Apophth. Lac.*, 224e. Nous avons vu que ce passage mettait en relation les mystères et initiations avec le monde de l'après-vie par l'utilisation, entre autres, du terme *μυηθέντες*, qui est la forme aoriste passive du verbe *μυέω*, signifiant littéralement « initier aux mystères ». Ce qui est remarquable, c'est que celui qui initie aux mystères dans ce passage est appelé un *ὀρφεοτελεστής*, mot composé à partir du nom d'Orphée et de *τελετή*, initiations ou rituels mystiques. C'est donc un initiateur orphique qui initiait aux mystères les participants de l'anecdote. Et ici, ces mystères sont spécialement liés à une fonction eschatologique. Nous trouvons la même expression, *ὀρφεοτελεστής*, dans les *Caractères* de Théophraste, dans la section sur le superstitieux. Cependant, on n'y voit pas d'eschatologie explicite.

Ce qui a été dit du passage de Plutarque peut également s'appliquer au passage DL, VI, 4, avec l'anecdote concernant Antisthène. Cette fois, ce qui marque un lien avec Orphée est le terme *ὀρφικά*. Et que ces *ὀρφικά* soient une forme de mystère est suggéré par le verbe *μυούμενός*. Enfin, le lien avec l'après-vie se trouve dans le contenu même de l'anecdote.

Pausanias, pour sa part, nous apprend qu'Orphée aurait découvert les mystères, 9.30.4 : « ὑπερεβάλετο ἐπὼν κόσμῳ τοὺς πρὸ αὐτοῦ καὶ ἐπὶ μέγα ἦλθεν ἰσχύος οἷα πιστευόμενος εὐρηκέναι τελετὰς θεῶν καὶ ἔργων ἀνοσίων καθαρμοὺς νόσων τε ἰάματα καὶ τροπὰς μηνιμάτων θείων.³⁶⁸ » Orphée apparaît ici comme celui qui inventa les mystères, ce qui est différent des récits trouvés chez Diodore où Orphée aurait rapporté des éléments d'ailleurs, ou aurait appris de son père. Mais, bien que ces versions soient assez différentes, elles présentent toutes Orphée comme celui qui amena (ou découvrit) les rituels mystiques chez les Grecs.

³⁶⁸ « Il dépassa ceux avant lui par l'organisation des mots, et il développa une grande puissance, car, selon moi, il trouva les rituels mystiques des dieux, et les purifications des actions impies, les remèdes des maladies, et le moyen de retourner les colères divines. »

Enfin, Clément d'Alexandrie nomme Orphée « ὁ τῆς Τελετῆς ποιητὴς Ὀρφεύς φησιν ὁ Θράκιος ³⁶⁹ » au paragraphe 17 des *Protreptiques*. Ici, il ne semble pas qu'il soit question des mystères d'Éleusis puisque Clément traite de différents rituels, dont les mystères de Bacchus, paragr. 17, les orgies des Corybantes, paragr. 18 et Éleusis, paragr. 21. C'est surtout la forme au singulier qui fait douter qu'on parle des mystères en général, mais la consultation du passage montre bien l'impossibilité de déterminer avec certitude un culte en particulier qui serait sous-entendu ici. Ainsi, nous pouvons penser qu'il est question des rituels mystiques au sens large.

Notre étude des sources nous amène à conclure qu'Orphée était présenté comme celui à qui l'on attribuait la création d'une poésie eschatologique liée aux mystères en général, ou encore l'établissement des mystères même. Cette conclusion est corroborée par les études modernes les plus reconnues, entre autres West³⁷⁰. Celui-ci passe en revue, un peu comme nous l'avons fait, mais dans un but moins précis, les différents passages qui permettent d'associer Orphée avec plusieurs cultes dans l'antiquité, qui avaient régulièrement des fonctions eschatologiques. Nous nommerons aussi Linforth, 1941, qui dit en p. 264 en parlant des passages qui traitent d'Orphée : « Religious activities which appear oftenest, recurring in text after text, are teletae, mysteries, and orgia. » Nous n'avons pas tellement exploré la question des orgies, qui auraient vraisemblablement eu une fonction de purification, et qui sont fortement associées à Dionysos³⁷¹. Burkert les met même en étroite relation avec les mystères³⁷². Ajoutons que le *Phèdre* de Platon, 250b-c, met en relation ὀργιάζω, μυέω et τελετή, où ὀργιάζω signifie « célébrer », tandis que son complément d'objet direct est τελετή. Aussi, les initiés sont appelés μυσούμενοι. Enfin, malgré ces correspondances, nous n'avons pas parlé des orgies, car ce ne fut pas elles qui ressortirent le plus dans notre étude en lien avec Orphée. De la même façon, l'étude de la piété d'Épicure ne nous avait pas révélé une importance pour ce type de pratiques religieuses, comme elle l'avait fait pour les mystères.

Nous avons vu qu'Orphée apparaît comme la figure mythique des mystères, qu'il aurait amenés en Grèce. Les histoires sur son acquisition du savoir relatif à ces pratiques, nous l'avons vu chez Diodore, varient selon les sources, allant d'un apprentissage auprès des Égyptiens à un transfert héréditaire. On le présente aussi simplement comme celui qui révéla les mystères, sans pour autant accorder une origine à son savoir,

³⁶⁹ « Orphée le Thrace, poète des initiations, dit... »

³⁷⁰ 1983, p.15 à 18, et 24 à 26.

³⁷¹ Ne serait-ce que dans les *Bacchantes*.

³⁷² 1985, p. 276.

comme dans le *Rhésus*. Ce qui est sûr, c'est que dans toutes les versions, il est présenté comme une figure centrale, et apparaît souvent comme ayant excellé à la poésie³⁷³.

D'ailleurs, la poésie a eu un rôle important dans le développement de la pensée orphique dans le monde grec, puisque c'est par des poèmes et livres qui étaient attribués à Orphée – et à Athènes, même à Musée³⁷⁴ – que les idées orphiques purent circuler. Nous pouvons donc dire que tout rituel qui se serait dit orphique l'aurait été en vertu d'un lien qui l'aurait associé à un poème ou à une idée d'un poème attribué à Orphée³⁷⁵. Ces livres, évidemment, n'avaient pas été écrits par Orphée, et n'eurent pas un auteur unique : ils ont été produits à toutes les époques³⁷⁶. Nous pourrions même imaginer des ὀρφεοτελεσται composant des vers pour les attribuer à Orphée et ainsi régler leur pratique du rituel à leur guise.

Nous avons aussi montré rapidement son association avec les rituels bacchiques, dont nous avons présenté la fonction eschatologique récurrente dans l'antiquité. Évidemment, cette fonction de promesses d'après-vie était au centre de notre étude, puisque nous souhaitions montrer qu'Épicure, par sa position face aux cultes religieux et par son discours sur la mort, n'avait pu faire autrement que de formuler une critique à l'égard de ce poète (ou ces poètes) mythique.

Au-delà des mystères : des poètes d'une grande autorité

Outre leur lien serré avec les mystères, les personnages de Musée et d'Orphée sont des poètes qui représentaient une grande autorité dans le monde grec. Cette idée renforce la possibilité qu'Épicure ait parlé d'eux.

Comme nous l'avons vu dans le passage des *Grenouilles*, 1032, et tout comme on peut le voir dans l'*Apologie*, 41a, et le *Protagoras*, 316d, Orphée et Musée sont souvent placés aux côtés d'Homère et d'Hésiode³⁷⁷. L'Athènes du 4^{ème} S. semble donc avoir vu dans ces hommes le quatuor des grands poètes anciens, faisant d'Orphée et Musée des personnages importants.

³⁷³ Pausanias, 9.30.4, Diodore, 3.65; *Grenouilles*, 1032, le présente comme un poète important dans le développement de la civilisation.

³⁷⁴ *Rép.* 364e-365a.

³⁷⁵ West, 1983, p. 3.

³⁷⁶ Les hymnes orphiques sont une œuvre de l'époque impériale romaine, Clém. Alex., *Stromates*, I, 21, 134, nous apprend qu'Ion de Chios, qui vécut au 5^{ème} S., disait que Pythagore avait publié des poèmes sous le nom d'Orphée. Ce dernier fait, vrai ou non, témoigne de l'opinion qui circulait au sujet de ces poèmes, déjà au cinquième siècle av.

³⁷⁷ Nous pouvons ajouter chez les Latins Cicéron, *DND*, I, 41, et même Clément, *Stromates*, VI, 2, qui cite Hippias d'Élée.

Dans les *Grenouilles* et le *Protagoras*, Orphée et Musée semblent avoir un rôle plus religieux qu'Homère et Hésiode³⁷⁸. Chez Aristophane, ces derniers ont été utiles quant à la culture de la terre et l'art de la guerre, tandis qu'Orphée et Musée ont montré, dans le cas du premier, les rituels mystiques (et l'abstention du meurtre ou du sacrifice), et dans le cas du second, les oracles et les guérisons de maladie. Dans le *Protagoras*, bien qu'il soit seulement question de ceux autour d'Orphée et Musée, on associe tout de même leurs noms à la pratique d'oracles et d'initiations. Ceux donc qui utilisaient les idées de ces deux poètes auraient caché la sophistique, qu'ils jugeaient trop grave (ἐπαχθές), sous les oracles et les initiations. Pour les personnages d'Homère, d'Hésiode et de Simonide, c'est sous la poésie qu'ils cachèrent cette sophistique. Orphée et Musée apparaissent donc plus proches d'un rôle religieux, bien qu'intimement liés au monde poétique.

Un autre élément important de la figure d'Orphée, et inévitablement de celle de Musée³⁷⁹, est leur ancienneté. Orphée, ayant participé à l'expédition des Argonautes, se situe dans un espace temporel antérieur à la guerre de Troie, ce qui lui donne plus d'ancienneté qu'Homère. La participation du poète mythique à l'aventure est attestée le plus tôt par Pindare, *Pythiques*, IV, 176, où Orphée répond à l'appel de Jason³⁸⁰. On présente même parfois Orphée comme l'ancêtre de tous les poètes, et ce, probablement à une date ancienne. En effet, c'est ce que prétend la *Vita Homeri* de Proclus, qui cite Hellanicos et Phérécyde comme autorités³⁸¹. Ces hommes ont vécu au 5^{ème} S. De la même façon, Gorgias³⁸² et Damastès auraient fait de Musée l'ancêtre d'Homère³⁸³. Enfin, Démocrite aurait attribué l'invention de l'hexamètre à Musée³⁸⁴.

³⁷⁸ Aussi, Cicéron, *DND*, I, 41; Fragment d'Hippias d'Élis, dans Clem. Al., *Strom.*, VI, 2; Les quatre personnages apparaissent nommés dans le même ordre.

³⁷⁹ Je renvoie à la section intitulée *Orphée et Musée, un duo inséparable*.

³⁸⁰ La pièce fragmentaire d'Euripide, *Hypsipyle*, l'atteste aussi, fr. 64, col. ii, 93-102, T79 K.

³⁸¹ P. 26, 14 Wilamowitz, *Vitae Homeri et Hesiodi*, dans Lietzmann, *Kleine Texte*, No. 137 = Hellanicos, fr. 5 Jacoby = *Test.* 7. La référence est prise chez Linforth, 1941, p.25-26. Selon ce dernier, la vraie source de cette information serait Hellanicos. Le passage de Proclus inclut Damastès, mais cela serait une erreur puisque dans un autre fragment, il attribue plutôt le statut d'ancêtre d'Homère à Musée (p.30, 26 Wilamowitz, *Vitae Homeri et Hesiodi* dans Lietzmann, *Kleine Texte*, No. 137 = Damastès, fr. 11a Jacoby). Voir aussi *Fragmenta historicorum graecorum*, Ambrosio Firmin Didot, 1848, Volume 2, p.66 pour les deux passages, ou *Digital Fragmenta Historicorum Graecorum (DFHG)*, version digitale des 5 volumes de *Fragmenta Historicorum Graecorum (FHG)* par Monica Berti à Alexander von Humboldt Chair of Digital Humanities à l'université de Leipzig, disponible en ligne. En y cherchant Damastès, on tombe sur le passage de Proclus que cite Linforth.

³⁸² Pour Gorgias, la source est celle tirée du même passage de *La vie d'Homère* de Proclus.

³⁸³ Voir note 371.

³⁸⁴ West, 1983, p.40, référence : Démocrite, DK 68 B 15.

Une autre chose qui témoigne de la réputation de ces poètes dans le monde grec est très certainement leur popularité dans la poésie latine à l'âge augustéen. En effet, Virgile raconte la descente en enfer d'Orphée dans sa quatrième géorgique. Ovide, quant à lui, ouvre le livre 10 de ses métamorphoses avec cette même descente, puis ouvre le onzième avec la mort d'Orphée. Le second poème du onzième livre présente même Orphée comme l'homme qui enseigna les rites bacchiques à Midas, roi de Phrygie, à qui l'on mène Dionysos capturé. Enfin, dans la descente aux enfers d'Énée, chant VI, le héros croise Orphée, mais aussi Musée, et ce dernier lui révélera le lieu où se trouve Anchise.

Finalement, l'analyse de West l'amène à conclure que dans l'antiquité, attribuer un poème à Orphée était une façon de donner une forme d'autorité au poème en question³⁸⁵. C'est d'ailleurs cela qui est sous-entendu dans le passage de la *Rép.* 364e-365a, qui mentionne aussi Musée. L'utilisation du nom de Musée semble toutefois avoir cessé à l'époque romaine, nous dit West³⁸⁶.

Il est certain que l'ancienneté historique accordée à Orphée et Musée dans l'antiquité est une fausseté. Leur généalogie a dû être créée en même temps que l'introduction de leurs idées dans le monde grec, soit environ au 6^{ème} siècle. Les placer dans un temps aussi reculé était peut-être une façon de contrer leur nouveauté et ainsi de mieux asseoir leur place en Grèce. Ce qui est sûr, c'est qu'ils se présentent à partir du 5^{ème} siècle comme des poètes d'une grande autorité et importants pour la civilisation.

Une autorité certaine en matière d'eschatologie

Et cette autorité ne porte pas sur n'importe quel aspect de la civilisation, mais est souvent liée à une fonction plutôt religieuse³⁸⁷. J'irai plus loin : on fait souvent d'eux les poètes par excellence en ce qui concerne l'eschatologie.

Premièrement, nous pourrions renvoyer à la première et à la troisième section de ce chapitre sur l'orphisme et les mystères, où nous avons vu un rapport assez fort entre Orphée, Musée et les mystères d'Éleusis, rituel dont nous avons démontré la fonction eschatologique. Notamment, le marbre de Paros montrait que cette liaison avait pour médium la poésie, comme le laisse aussi entendre la *Rép.* section 364e-365a. Également, dans l'anecdote au sujet d'Antisthène, chez DL, VI, 4, ce sont des initiations Ὀρφικά que pratique le prêtre à qui le philosophe fait une boutade sur l'après-vie. La même chose peut être dite du passage de Plutarque, *Apophth. Lacon.* 224e : c'est un ὀρφεοτελεστής.

³⁸⁵ 1983, p. 5 à 7.

³⁸⁶ 1983, p. 44.

³⁸⁷ Voir page précédente.

En ce qui concerne Musée, citons ce passage de la *République*³⁸⁸ : « Μουσαῖος δὲ τούτων νεανικώτερα τάγαθὰ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδόασιν τοῖς δικαίοις: εἰς Ἄιδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὀσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσιν τὸν ἅπαντα χρόνον ἥδη διάγειν μεθύοντας, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον. οἱ δ' ἔτι τούτων μακροτέρους ἀποτείνουσιν μισθοὺς παρὰ θεῶν: παῖδας γὰρ παίδων φασὶ καὶ γένος κατόπισθεν λείπεσθαι τοῦ ὀσίου καὶ εὐόρκου. ταῦτα δὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἐγκωμιάζουσιν δικαιοσύνην: τοὺς δὲ ἀνοσίους αὖ καὶ ἀδίκους εἰς πηλὸν τινα κατορύπτουσιν ἐν Ἄιδου καὶ κοσκίνῳ ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν,³⁸⁹ » On reconnaît ici les mythes des punitions des enfers, que Pausanias avait associés à Éleusis³⁹⁰. Pour Boyancé et West, ce passage est définitivement éleusinien, et le fils de Musée ne peut être qu'Eumolpe³⁹¹. Il faut admettre que si l'on reconnaît, comme nous le faisons, que le passage 364e-365a est éleusinien, alors celui cité ici, qui précède l'autre de quelques paragraphes, l'est nécessairement aussi. En effet, si les livres de Musée sont utilisés pour des rituels eschatologiques, ce doit être cette même eschatologie qu'on voit décrite ici.

La phrase allant de παῖδας à εὐόρκου est un peu obscure. Certaines traductions y voient une phrase qui porte sur la réincarnation de l'âme dans nos descendants³⁹². Toutefois, d'autres traductions suivent un peu plus le grec, et traduisent presque littéralement la phrase³⁹³. Dans ce deuxième type de traduction, on interprète plutôt le passage comme parlant de la postérité de l'homme pieux, parfois comme quoi il laissera (λείπεσθαι) derrière lui une descendance digne de ce nom. C'est la compréhension de Paul Shorey, tandis que Robin et Moreau semblent plutôt voir le simple fait d'avoir une descendance comme étant la récompense. Mais ces derniers donnent en note complémentaire une référence à Hésiode, qui laisse entendre que les descendants du pieux seront en bonne posture ou en bonne condition³⁹⁴. Quoiqu'il en soit, il me semble que voir dans ce passage une présentation d'une thèse de réincarnation est tirée par les

³⁸⁸ 363c-d.

³⁸⁹ « Musée et son fils donnent des biens plus splendides que ceux-là aux justes de la part des dieux. Et ils les mènent chez Hadès par la pensée, et les couchant, ayant préparé un banquet de pieux, ils les font couronner et passent l'éternité en étant ivres, pensant que l'ivresse éternelle est la plus belle récompense de la vertu. Et certains proposent des présents encore plus grandioses que ceux-là de la part des dieux : en effet, ils disent que les enfants des enfants, et la race même, de l'homme pieux et qui respecte ses serments, restent en arrière (sont laissés derrière). Ils font ainsi l'éloge de telles choses comme (si elles étaient) la justice. D'autre part, ils enterrent les impies et les injustes dans une boue chez Hadès, et les obligent à porter de l'eau dans un tamis. »

³⁹⁰ 10.31.11.

³⁹¹ West, 1983, p.23, Boyancé, 1937, p.22, 23. Linforth, sceptique par excellence, n'en parle pas, 1941, p.86 à 89.

³⁹² Dacier et Grou, éd. Charpentier et Fasquelle, *Œuvres de Platon*, 1892, utilisée par Guthrie; Traduction d'Émile Chambry, 1932, Belles Lettres; traductions de Victor Cousin et Robert Baccou, Remacle en ligne.

³⁹³ Traduction de Léon Robin et M.-J. Moreau, 1950, Pléiade; Traduction de Paul Shorey. Cambridge, MA, Harvard University Press, London, William Heinemann Ltd. 1969.

³⁹⁴ *Les travaux et les jours*, v. 285.

cheveux. Ensuite, la question de laisser derrière soit une bonne descendance, ou une descendance tout court, est à lier, selon moi, à un passage un peu plus loin, 364c, où on nous dit que les prêtres mendiants vont aux portes des riches et les convainquent qu'ils ont le pouvoir de réparer (ποριζομένη) une injustice commise par eux, ou par un *ancêtre* (ἡ προγόνων). Ce doit être à cette idée que fait référence le passage de la *République* dont nous parlons, c'est-à-dire de laisser derrière soi une descendance qui n'aura pas besoin de se purifier des injustices de ses ancêtres. Une telle interprétation, il faut le dire, s'éloigne elle aussi un peu du grec, mais dans une mesure moindre que les traductions qui supposent une réincarnation. Le sens de la phrase serait : « Ils disent que les enfants des enfants, et même une race d'un homme pieux et respectant ses serments, est laissée en arrière ». « La race d'un homme pieux » s'oppose à la race d'un impie, qui, selon 364c, devra se purifier des injustices de ses ancêtres.

Enfin, peu importe cette digression. Le passage montre bien le rôle eschatologique qui pouvait être attribué à Musée.

La suite touchera davantage à Orphée.

Une autre preuve de l'importance d'Orphée dans l'eschatologie est la fameuse légende de sa catabase, dans laquelle il alla chercher Eurydice chez Hadès par la puissance de ses chants. Ce mythe est connu au moins depuis le 5^{ème} siècle, comme nous le montre la pièce *l'Alceste* d'Euripide. Aux vers 357 à 362, Admète explique qu'il aimerait avoir la voix et les mélodies d'Orphée pour ramener son Alceste du monde des morts. Cela suppose évidemment que les poèmes et chants d'Orphée lui ont permis une telle prouesse. Nous devons ajouter à cela qu'on lui aurait même attribué un poème, probablement narré à la première personne, où aurait été décrite cette même catabase. C'est en effet ce que nous dit Clément d'Alexandrie dans ses *Stromates*, I, 21 : « Ἐπιγένης δὲ ἐν τοῖς Περὶ τῆς εἰς Ὀρφέα ποιήσεως Κέρκωπος εἶναι λέγει τοῦ Πυθαγορείου τὴν Εἰς Ἄιδου κατάβασιν καὶ τὸν ἱερὸν λόγον³⁹⁵ ». Bien qu'Épigène remette en doute ici la validité historique de l'attribution de tels poèmes à Orphée, cela montre que circulait un poème – probablement même plusieurs poèmes – du nom de *Descente chez Hadès*, attribué à Orphée.

Observons maintenant une source littéraire, fournie par l'archéologie, et qui apparaît comme la plus intéressante ouverture par laquelle il nous est possible d'apercevoir à quoi ressemblait l'utilisation d'Orphée et de ses idées dans l'antiquité. Je parle du *Papyrus de Derveni*. Évidemment, nous ne pourrions faire un examen complet de la source. Il suffira d'identifier quelques caractéristiques de cet objet pour

³⁹⁵ « Épigène, dans ses écrits sur la poésie d'Orphée, dit que la descente chez Hadès et le discours sacré sont en fait du Pythagoricien Cércops. »

prouver l'autorité eschatologique du poète thrace. D'abord, le papyrus est compris en général comme un commentaire exégétique d'un poème orphique³⁹⁶. De plus, on remarque le rôle central que semble occuper Orphée dans le texte, alors qu'il est souvent nommé, et que les vers cités lui sont attribués. Pensons par exemple à la colonne 7, où l'auteur nous met en garde sur l'étrangeté des vers d'Orphée pour certaines personnes, et le fait qu'il faut comprendre ses vers comme des énigmes. Enfin, ce texte a un caractère suffisamment orphique pour permettre à Edmonds de considérer que l'auteur devait être un de ces « artisans » orphiques qui utilisaient, comme le laissent entendre les textes de Platon³⁹⁷, les textes orphiques pour accomplir des rituels en vue d'aider ou de sécuriser ses clients³⁹⁸.

Toutefois, ce qui nous intéresse dans ce document est la place prépondérante que semble occuper un discours eschatologique, principalement dans les 6 premières colonnes³⁹⁹. En effet, il y est souvent question des Érinées⁴⁰⁰, de libations⁴⁰¹, des *daimones* d'en dessous⁴⁰² et même des terreurs de l'Hadès⁴⁰³. Comme le reconnaît Graf⁴⁰⁴, il est difficile de saisir, dans le contexte du papyrus, comment ces notions eschatologiques sont liées au poème d'Orphée dont traite l'auteur. Malgré cette difficulté, le document dans sa totalité marque encore une fois une relation entre une forme de discours eschatologique d'une part, et les croyances et poèmes d'Orphée d'autre part.

Le dernier passage que je citerai est pris chez Diodore de Sicile, I, 96. Déjà cité plus haut, j'amènerai l'attention du lecteur à une autre section du texte. On nous dit qu'Orphée a ramené d'Égypte la plupart des initiations mystiques, les orgies de Déméter et « τὴν τῶν ἐν ἄδου μυθοποιάν⁴⁰⁵ ». Mais il y a plus, car ce que nous disent les Égyptiens à propos d'Orphée est aussi qu'il ramena « τὰς δὲ τῶν ἀσεβῶν ἐν ἄδου τιμωρίας καὶ τοὺς τῶν εὐσεβῶν λειμῶνας⁴⁰⁶ ». Ces punitions dont parle Diodore peuvent être, entre autres, les mythes des porteurs d'eau de Platon, ou les fameux Sisyphe, Tantale et Tityos. Enfin, il serait

³⁹⁶ Funghi, 1997, p.27, Graf, 2011, p.62, Betegh, 2004, p.92; mais la revue de littérature de Funghi, 1997, p. 26 à 29. permet de voir qu'on a également compris ce texte comme un commentaire de poème hésiodique et même comme un texte autonome qui aurait utilisé des citations de poèmes dans ses discussions

³⁹⁷ *Rép.*, 364e-365a.

³⁹⁸ Edmonds, 2011c, p.269.

³⁹⁹ Graf, 2011, p.62 pense que cette section devait parler principalement d'eschatologie et des moyens de surmonter la peur de l'après-vie. Pour Edmonds, 2011c, p.269, l'auteur du papyrus avait justement comme rôle d'éliminer chez ses clients la peur de la mort.

⁴⁰⁰ Col. 1 et 2. Les Érinées sont des divinités chtoniennes.

⁴⁰¹ Χαί, Col. 2., libations en l'honneur des morts ou des dieux chtoniens, par opposition à λιβή et σπονδή.

⁴⁰² « δαίμονες οἱ κάτω », Col. 3.

⁴⁰³ « ἐν Ἄιδου δεινὰ τί ἀπιστοῦσιν; », Col. 5.

⁴⁰⁴ 2011, p.64.

⁴⁰⁵ « La création de la mythologie des choses chez Hadès ».

⁴⁰⁶ « Les punitions des impies chez Hadès et les prairies des pieux. »

facile de rapprocher les εὐσεβεῖς de ceux initiés aux mystères, et même de penser que ces poèmes dans lesquels étaient racontées ces histoires auraient été utilisés pour des cérémonies d'initiation eschatologiques, ou du moins que ces poèmes servaient à convaincre de prendre part à ces cérémonies.

Il nous faut maintenant aborder rapidement les informations qui nous sont transmises par l'iconographie, qui à ce sujet est très révélatrice de la relation qui existait entre Orphée et l'après-vie. Nous discuterons trois iconographies qui datent du 4^{ème} siècle.

La première est prise chez West, et se trouvait à l'Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig, artefact S 40, lors de la rédaction son livre. L'amphore, dont la peinture fut réalisée par Ganymède, est datée autour de 325 av. Orphée y est représenté sur la pointe des pieds, ce qui fait penser qu'il danse, tout en tenant une lyre, qui symbolise son chant. Devant lui se trouve un vieil homme assis avec un papyrus en main. Les deux personnages se trouvent dans une structure qui représente la tombe de l'homme⁴⁰⁷. La scène laisse ainsi entendre que c'est sous la protection d'Orphée, probablement par l'entremise d'initiations, que l'initié se rend à la mort, et cela, en ayant en main un texte que nous pouvons probablement attribuer à Orphée, ou du moins dont nous pouvons dire qu'il lui est lié. Un exemple de ce type de pratique nous est donné dans le papyrus de Derveni, qui a justement été retrouvé dans une tombe, non loin de l'emplacement du feu funéraire⁴⁰⁸. Tout comme ce papyrus, le texte du vieil homme pourrait ne pas être attribué à Orphée, bien qu'il lui soit lié.

Les deux prochaines figures dont nous parlerons ont été tirées de Guthrie, figures 16 et 17⁴⁰⁹. Les iconographies proviennent de vases datant du IV^e ou III^e S. av., et qui furent trouvés en Italie méridionale⁴¹⁰. À l'époque de la rédaction du livre de Guthrie, les vases se trouvaient l'un à Munich (fig. 16), l'autre au Musée de Naples (fig. 17)⁴¹¹. Nous voyons sur les vases une représentation du monde souterrain, avec Hadès et Perséphone qui siègent au milieu. Dans la section du bas, au centre, se trouvent Héraclès et Cerbère, et à gauche la représentation de certaines punitions mythiques telles que Sisyphe et sa roche. Il y a même, dans la figure 17, en bas à droite, une représentation du mythe des porteurs d'eau, où les personnages dessinés sont probablement les Danaïdes⁴¹². Il y aurait également des initiés près d'Orphée, bien que Guthrie exprime une réserve quant à leur identification exacte. Il y a aussi, dans la

⁴⁰⁷ West, p.25.

⁴⁰⁸ Betegh, 2004, p.59.

⁴⁰⁹ Guthrie, 1935, p.210 et 211.

⁴¹⁰ Guthrie, 1935, p.208.

⁴¹¹ Guthrie, 1935, donne aussi en référence *Wiener Vorlegeblätter*, série E, Tafel 1 et 2, et d'autres en p. 212.

⁴¹² Guthrie, 1935, p.212.

section du haut, des divinités comme *Dikè*, figure 16, rangée du haut, à droite⁴¹³. Enfin, et c'est la partie qui nous intéresse, sur les deux vases, dans la rangée du milieu, à la gauche d'Hadès et de Perséphone, Orphée lui-même est représenté avec sa lyre. La représentation pourrait faire allusion à la catabase du poète, mais aucun signe ne laisse supposer qu'il est là temporairement. Il est donc acceptable de penser que la position qu'on lui accorde dans la peinture représente un statut privilégié qu'il aurait eu dans le monde des morts, du moins une affinité ou une promiscuité avec le monde infernal et ses rois.

Orphée et les festivals d'Athènes

Orphée semble avoir eu un rôle religieux encore plus important chez les auteurs plus tardifs. Cette section sert seulement à renforcer l'idée selon laquelle Orphée apparaît comme un poète d'une grande importance, dont il n'est pas futile de parler – lui ou ses idées – dans une critique de la religion et de la poésie, comme on le voit par exemple chez Platon ou chez les Stoïciens⁴¹⁴.

Le premier passage est tiré de la *Vie d'Apollonius* par Philostrate, IV, 21. Celui-ci, en citant l'auteur dont il raconte la vie, dit que ce dernier fut émerveillé de voir qu'à la célébration des Anthestéries, on pouvait voir des gens danser au son des flûtes et qu'ils « μεταξὺ τῆς Ὀρφέως ἐποποιίας τε καὶ θεολογίας τὰ μὲν ὡς Ὡραι, τὰ δὲ ὡς Νύμφαι, τὰ δὲ ὡς Βάκχαι πράττουσιν⁴¹⁵ ». On aurait donc lu des poèmes d'Orphée à cette fête. Rappelons que Philodème, dans son *De Pietate*, nous rapporte aux lignes 865 à 870, que dans une lettre adressée à Polyænus, Épicure écrit que les Anthestéries doivent être fêtées.

Disons que, sans vouloir entrer à fond dans la question, il n'est évidemment pas certain que ce fait, rapporté par Philostrate, soit vrai. Pour nommer deux thèses opposées, rapportées par Hamilton (1992), p.51-52, je citerai Foucart, *Le culte de Dionysos en Attique*, 1904, qui doute, et Craik, *Aristophanes' Birds and the Anthesteria*, dans *Eranos* 87 (1985), p.32 n. 23, qui croit plutôt qu'on lisait bien des théogonies orphiques aux Anthestéries, comme celle justement de la pièce d'Aristophane sur laquelle porte son livre. Si l'on démontrait qu'on y lisait effectivement ces théogonies, alors l'argumentation que nous développons en ce moment au sujet des mystères et la philosophie épicurienne pourrait se transposer pour le cas des Anthestéries. Nous pourrions en effet imaginer un discours d'Épicure encourageant une participation à cette fête, sans toutefois adopter les croyances traditionnelles à son égard, qui étaient

⁴¹³ Guthrie, 1935, p.209

⁴¹⁴ Cléanthe aurait voulu adapter les récits des poètes Orphée, Musée, Hésiode et Homère, Cic., *DND*, XV, 41. Ce sont les quatre mêmes poètes dont nous disions plus haut qu'ils formaient le quatuor des poètes mythiques dans la littérature athénienne (*Grenouilles*, *Apologie*). À noter qu'ils apparaissent dans le même ordre chez Cicéron que dans les *Grenouilles* et dans l'*Apologie* (et même Clément, *Stromates*, VI, 2, qui cite Hippias d'Élée).

⁴¹⁵ « Au milieu d'un épopée et d'une théologie d'Orphée, ils faisaient les choses comme les Saisons, les Nymphes et les Bacchantes. »

racontées dans les théogonies orphiques lues. Mais j'aurais plutôt tendance à douter d'un tel fait – nous pourrions avoir affaire à un témoignage falsifié ou mal transmis par Philostrate, puisque comme le souligne Foucart, nous devons savoir qu'on célébrait durant le même mois, le mois d'Anthestérion, les petits mystères.

Ce pourrait donc être aux petits mystères qu'étaient originellement associées les bacchantes, distinction que Philostrate aurait bâclée en mettant les imitateurs des Bacchantes, des Nymphes et des Saisons dans le même bateau. Dans ce cas, le passage retrouve le but initial que nous lui avons donné, c'est-à-dire seulement de témoigner de l'autorité qui était conférée à Orphée. Cela est suggéré par le fait qu'on ait pensé qu'on lisait de ses théogonies à une des fêtes les plus importantes d'Athènes. En effet, bien que cette histoire soit une invention tardive, elle témoigne d'une longue tradition qui attribue à Orphée un rôle religieux important, soit celui de la fondation de plusieurs cultes et de la création d'une poésie associée à ces cultes.

On ira même jusqu'à attribuer à Orphée la fondation de festivals à Athènes. Théodoret de Cyr, 386 à 456 ap.⁴¹⁶, nous apprend dans son *Graecarum affectionum curatio*, i, 21 (p. 10 Raeder, 1904) : « ὅτι δὲ καὶ τῶν Διονυσίων καὶ τῶν Παναθηναίων, καὶ μέντοι καὶ Θεσμοφορίων καὶ τῶν Ἐλευσινίων τὰς τελετὰς Ὀρφεύς, ἀνὴρ Οδρύσης, εἰς τὰς Ἀθήνας ἐκόμισε καὶ εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενος τὰ τῆς Ἰσιδος καὶ τοῦ Ὀσίριδος εἰς τὰ τῆς Δημοῦς καὶ τοῦ Διονύσου μετατέθεικεν ὄργια ⁴¹⁷ ». Théodoret accorde un rôle très important à notre poète dans la religion d'Athènes.

Toutefois, l'historicité de ces faits se révèle totalement fautive, puisque les sources qu'il cite nous sont connues, et nous les avons vues plus tôt dans ce travail : « διδάσκει μὲν Πλούταρχος ὁ ἐκ Χαιρωνείας τῆς Βοιωτίας, διδάσκει δὲ καὶ ὁ Σικελιώτης Διόδωρος, μέμνηται δὲ καὶ Δημοσθένης ὁ ῥήτωρ καὶ φησι τὸν Ὀρφέα τὰς ἀγιωτάτας αὐτοῖς τελετὰς καταδειῖναι. ⁴¹⁸ » Bien que nous n'ayons pas traité du passage de Plutarque en question⁴¹⁹, les deux autres passages doivent être d'une part, I, 96, chez Diodore, lorsqu'il raconte la version mythographique des Égyptiens, et *Contre Aristogiton* (XXV), 11, chez Démosthène, où

⁴¹⁶ Linforth 1941, p.195.

⁴¹⁷ « (Ils disent) qu'aussi Orphée, homme Odryse, amena à Athènes les rituels (initiations) des Dionysies, des Panathénées, des Thesmophories et des choses éleusiniennes, et qu'arrivé en Égypte, il changea les orgies d'Isis et d'Osiris pour celles de Déos et de Dionysos. »

⁴¹⁸ « Ainsi nous l'enseigne Plutarque de Chéronée en Béotie, et aussi l'enseigne Diodore de Sicile, et Démosthène l'orateur le rappelle et dit qu'Orphée leur montra les rituels (initiations) les plus saints ».

⁴¹⁹ Qui n'a vraisemblablement jamais été retrouvé, Linforth, 1941, p.195.

la formule est exactement la même⁴²⁰. Toutefois, nous avons vu que ces sources ne mentionnaient aucun rapport entre Éleusis et les autres festivals présentés ici.

Malgré leur place dans l'histoire – antiquité tardive – et bien que ces faits soient faux, ils illustrent tout de même une conception d'Orphée et des institutions qu'on associait à son nom⁴²¹. Il apparaît donc comme le fondateur de quatre cultes d'une grande importance à Athènes – information que nos autres sources ne nous ont pas fournie à date – et comme ayant transformé les orgies égyptiennes pour les adapter au monde grec, ce que nous avons vu ailleurs, dont chez Diodore. Cela le présente ainsi comme un personnage religieux important et comme un initiateur de pratiques religieuses, ainsi qu'un réformateur de celles-ci.

Peur de la mort dans l'« orphisme »

Pour conclure avec notre démonstration sur Orphée, Musée et les mystères, il faut analyser un dernier aspect essentiel du complexe de croyances et d'appréhension orphiques du monde, soit la question de la peur de la mort. Nous savons en effet qu'au fond, c'est contre cette idée qu'Épicure faisait la guerre, et qu'il a vu dans l'orphisme et les rituels mystiques un ennemi de taille. Nous verrons qu'il y aurait probablement eu, dans les textes orphiques, des propos qui auraient cherché à provoquer une crainte de la mort et de ce qui la suit.

Pour témoigner de cette peur de la fin de vie, je commencerai par citer la fonction eschatologique des mystères que nous avons démontrée plus tôt. L'eschatologie comme telle dissipe une peur de notre sort après la mort. Nous avons vu que cette peur consistait en ce qu'on subirait des châtements dans l'après-vie, si l'on venait à mourir sans avoir été initié. Ainsi, le rôle de ces pratiques religieuses était d'annihiler une peur de la mort, qui devait être existante au préalable, et logiquement véhiculée par les mêmes médias qui encourageaient ou convainquaient les gens de se livrer à ces rituels initiatiques. Le but de l'accomplissement des mystères était exactement comme le discours d'Épicure sur la mortalité de l'âme : mettre fin à la crainte de la mort.

Toutefois, les mystères étaient dépendants, pour avoir une raison d'être et ainsi attirer les initiés, de la croyance au discours qui causait cette peur, c'est-à-dire le discours des peines des non-initiés. Au contraire, ce que souhaitait Épicure, c'était de détruire ce discours d'une « solution » au destin terrible qui attend chaque mortel au moment de sa mort s'il n'accomplit pas les rituels, en le remplaçant par un

⁴²⁰ τὸν Ὀρφέα τὰς ἀγιωτάτας αὐτοῖς τελετὰς καταδείξαι chez Théodoret, et ὁ τὰς ἀγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς chez Démosthène.

⁴²¹ C'est ainsi aussi que Linforth utilise le passage, 1941, p.195.

discours où l'on cessait de faire fonctionner le complexe peur-délivrance inhérent aux mystères. C'est en démontrant la fausseté de la croyance à l'après-vie en entier qu'Épicure réussissait à faire tomber la peur, et ainsi faisait perdre son sens habituel aux mystères.

Au fond, Épicure, les mystères et les philosophes depuis Platon répondaient aux mêmes préoccupations. En effet, l'apparition des mystères eschatologiques témoigne aussi d'une nouvelle conception de l'individu qui se place, en quelque sorte, au centre de l'univers et des questions existentielles. Devient alors important pour chacun ce qui adviendra à notre âme après notre mort, en supposant qu'elle soit immortelle. Et les Grecs considéraient l'âme comme immortelle depuis longtemps – Homère au moins. Il s'agissait de l'introduction de quelques nouvelles conceptions pour que commence à exister un discours de délivrance dans l'après-vie selon une piété, piété qui prit la forme de la participation aux rituels mystiques à travers Orphée. En effet, la réponse orphique était une délivrance par le rituel. Épicure, quant à lui, repoussa toutes explications de ce type en reprenant les conceptions démocritéennes/atomiques de l'âme pour présenter un tout autre type de sécurisation vis-à-vis de la mort. Platon aussi offrit une réponse, qui elle était basée sur une piété relative à la philosophie et la vie morale⁴²².

Ainsi, on comprend que les pratiques rituelles qui servaient à délivrer d'un mauvais sort de l'après-vie supposaient une certaine crainte qu'il nous arrive quelque chose de terrible chez Hadès, c'est-à-dire qu'elles supposaient une peur de la mort, jusqu'à ce qu'on soit initié. Il est donc indubitable qu'une forme de crainte à l'égard d'une arrivée chez Hadès sans avoir été initié était essentielle à l'existence même d'un rituel eschatologique tel que nous sont apparus les mystères.

Mais ne nous arrêtons pas à ce raisonnement qui tout de même, à mon sens, semble suffisant pour prouver l'importance d'une conception craintive de la mort dans les mystères. D'autres preuves existent qui suggèrent une telle chose. Nous irons puiser dans les textes littéraires.

Le plus ancien document que nous ayons à ce sujet me semble être le Papyrus de Derveni⁴²³. Nous citerons à cette occasion la Col. V, ligne 5 : « ἐν Ἄιδου δεῖνα τί ἀπιστοῦσιν; οὐ γινώσκοντες ἐνύπνια οὐδὲ τῶν ἄλλων πραγμάτων ἕκαστον, διὰ ποίων ἂν παραδειγμάτων π[ι]στεύοιεν; ⁴²⁴ » Il est certain que le sens de δεῖνα est semblable à celui de l'adjectif « terrifiant ». Bien que, dans ma traduction, je n'aie pas placé

⁴²² Par exemple, *Phèdre*, 248d à 249a.

⁴²³ Je ne discuterai pas des reconstructions qu'on verra identifiées par des crochets dans les passages du papyrus, puisqu'elles m'apparaissent assez certaines. En effet, ce sont toujours seulement quelques lettres qui manquent, et les ajouts vont de soi.

⁴²⁴ « Les terribles choses chez Hadès, pourquoi ne croient-ils pas ? Ne reconnaissant pas les rêves ni chacune des autres choses, par quelles preuves pourraient-ils croire ? »

δείνα comme complément d'objet direct du verbe, puisque ce qui précède ce segment ne nous est pas connu, il semble tout de même presque certain que ce qui n'est pas cru sont les terribles choses de l'Hadès.

C'est que la phrase précédente, ligne 4, ne semble pas pouvoir être rattachée au passage que nous présentons et ainsi le compléter. En effet, la ligne 4 contient une phrase qui consiste bien en une interrogation, mais indirecte plutôt que directe : « αὐτοῖς πάρμεν [εἰς τὸ μα]ντεῖον ἐπερ[ω]τήσοντες, τῶν μαντευομένων [ἐν]εκεν, εἰ θεμι(...) ⁴²⁵ » La phrase coupe après le εἰ qui ouvre la question indirecte, sans qu'on sache quelle est l'interrogation. Malgré ce manque d'information, on peut affirmer que ce segment est une interrogation indirecte. De ce fait, il est certain que la question directe, par laquelle le texte reprend (ligne 5), est une phrase indépendante de celle-ci. Ajoutons à cela que la coupure est longue d'environ une demi-ligne, coupure dans laquelle la phrase contenant l'interrogation indirecte doit se terminer, et celle contenant la question directe doit commencer. Ainsi, il ne peut manquer grand-chose à la phrase de la ligne 5, puisqu'il y a peu d'espace dans la coupure qui laisserait la place à un développement qui changerait complètement le sens du passage cité.

D'un autre point de vue, nous pouvons essayer d'imaginer le segment dans une phrase où δείνα ne serait pas le COD de ἀπιστοῦσιν. Il faut préciser que ce verbe ne peut pas tellement être utilisé de façon intransitive, il demande un objet de doute. Au sens passif, c'est le sujet du verbe qui est l'objet du doute pour les autres. Il est aussi possible d'avoir un doute en quelque chose. Dans ce cas, le verbe se construit avec un datif seul, ou ἐν ou ἐπὶ et un datif. Enfin, le verbe peut se construire avec un autre verbe à l'infinitif pour exprimer l'action ou l'idée dont on doute, par exemple douter que quelque chose n'arrive (αὐτὸν μὴ ἥξειν, Thucydide, 2, 101). Dans tous les cas, ce dont on doute doit être lié d'une façon ou d'une autre à δείνα. Ainsi, peut-être n'ont-ils pas foi en *celui qui raconte* les terribles choses, ou en *ceux ou celui qui prétend* qu'existent ces δείνα, ou peut-être n'ont-ils pas foi en ce que les δείνα *sont* (εἶναι), tout simplement. Peut-être même que l'auteur s'indigne de ce que ses clients ne croient pas *qu'on puisse se sauver* de ces δείνα. Toutes ces possibilités, sauf la dernière, ne sont que des formules qui au fond expriment la même idée, c'est-à-dire le manque de foi en l'existence de ces terribles choses de l'Hadès.

Pour ce qui est de la dernière proposition, elle aurait pour conséquence de témoigner de ce que les gens, qui croient vraies les terribles choses de l'Hadès, n'iraient pas pour autant accomplir les initiations pour s'en délivrer. Alors, l'auteur du papyrus se plaindrait vraisemblablement plutôt du fait qu'il n'a pas de clients, tandis qu'il parle justement dans le passage de ce qu'il accomplit pour ses clients : aller dans le

⁴²⁵ « Pour eux, nous allons au siège oraculaire pour demander, à cause de choses prophétisées, si (il est) juste... »

siège de l'oracle pour poser une question. Enfin, je n'ai pas réussi à imaginer une phrase où δείνα n'est pas lié à ἀπιστοῦσιν, avec le peu d'espace qu'il est possible d'utiliser pour ajouter des mots.

Si mon interprétation du passage est correcte, et que l'auteur pose cette question « ἐν Ἄιδου δείνα τί ἀπιστοῦσιν; », nous pouvons affirmer deux idées. D'une part, la question semble refléter une indignation, une frustration de l'auteur qui lui vient du fait que certaines personnes ne croient pas aux légendes de l'Hadès, qui sont terribles. Cela montre donc que ce « prêtre orphique », qui pratiquait apparemment aussi bien des rituels que l'exégèse de poèmes orphiques, souhaitait que ses clients croient aux histoires qu'il racontait, probablement car son commerce d'un savoir magique reposait sur la créance de ses contemporains concernant la réalité du danger fantastique duquel il les protégeait (mythes de l'Hadès ici, mais ce pourrait aussi bien être l'existence de fantômes). D'autre part, les preuves fournies pour la créance en ces mythes sont des rêves ou des songes, des ἐνύπνια, ainsi que d'autres choses qu'il nous est impossible d'identifier. Les ἐνύπνια font écho aux *somnia* que les *vates* peuvent inventer⁴²⁶ pour convaincre Memmius de leurs discours sur l'après-vie. Enfin, le papyrus constitue une autre preuve d'une peur de la mort qui aurait été inhérente aux pratiques religieuses orphiques et eschatologiques.

La prochaine source est tirée des vers 8-11 de l'Argonautique orphique : « τάπερ οὔποτε πρόσθεν ἔφρασ', ὅταν Βάκχοιο καὶ Ἀπόλλωνος ἄνακτος κέντρῳ ἐλαυνόμενος, φρικώδεα κῆλ' ἐπίφασκον, θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἄκη, μεγάλ' ὄργια μύσταις.⁴²⁷ » Comme nous pouvons le lire dans ma traduction, il me semble qu'il faille prendre, comme le font Graf et Francis Vian⁴²⁸, μεγάλ' ὄργια et ἄκη comme des compléments en apposition à κῆλα. C'est d'ailleurs ce que suggère la syntaxe. Ce n'est pas ainsi qu'est saisi le passage lorsqu'on regarde certaines traductions⁴²⁹. On ajoute alors un « et » entre les trois groupes de mots, les transformant ainsi en membres d'une énumération, mais ce n'est pas ce que suggère le texte grec.

Il faut maintenant traiter du terme κῆλα, que j'ai traduit par traits, c'est-à-dire traits de flèche, missiles. Une traduction littérale donne l'impression qu'Orphée aurait lancé des flèches ou autres projectiles, peut-être dans un contexte de bataille, prenant d'ailleurs part à une expédition militaire. Toutefois, le terme peut prendre le sens de notes de lyre, créant une analogie entre les traits tirés par l'archer, et les sons

⁴²⁶ *DRN*, I, 104-105 : multa tibi iam fingere possunt somnia.

⁴²⁷ « Celles précisément que je n'ai jamais racontées auparavant, lorsque, poussé par l'aiguillon de Bacchus et du roi Apollon, je disais les traits effrayants, remèdes pour les âmes mortelles, grandes orgies pour les initiés. »

⁴²⁸ Graf, 2011, p.53, note 6; Trad. de Vian, Belles Lettres, 1987.

⁴²⁹ Georges Dottin, Belles Lettres, 1930, disponible en ligne, Arbre d'Or, Genève, janvier 2006.

d'une lyre, comme chez Pindare, *Pythiques*, I, 10-12 : « καὶ γὰρ βιατὰς Ἄρης, τραχεῖαν ἄνευθε λιπῶν ἐγγέων ἀκμάν, ἰαίνει καρδίαν κώματι, κῆλα δὲ καὶ δαιμόνων θέλγει φρένας, ἀμφὶ τε Λατοίδα σοφία βαθυκόλπων τε Μοισᾶν.⁴³⁰ » Le terme prend bien ici le sens de notes de lyre, et s'oppose au sens guerrier qu'on lui donne lorsqu'il signifie flèches ou projectiles. D'ailleurs, Arès dépose sa lance, c'est-à-dire qu'il abandonne un symbole de guerre, et se repose, charmé par les κῆλα. Pindare utilise l'exact même procédé, c'est-à-dire l'utilisation d'un terme guerrier dans un sens figuré pour signifier une action du poète, lorsqu'il utilise ῥιπή dans la phrase précédente du même poème pour signifier encore une fois « notes ». Ce mot signifie habituellement l'idée d'un mouvement rapide ou d'un lancer, entre autres d'un lancer de javelot⁴³¹.

Il semble donc que κῆλα signifie ici le son d'une lyre, son qui évidemment accompagne le poète dans la récitation de sa poésie. De plus, par son apposition avec μεγάλ' ὄργια et ἄκη, nous comprenons qu'il doit être question des poèmes utilisés dans les rituels mystiques. C'est bien le sens de μεγάλ' ὄργια, tandis que pour ἄκη, les κῆλα sont des remèdes dans la mesure où, d'une part, ils sont utilisés pour les maladies, puisque nous avons vu chez Aristophane qu'on attribuait la découverte de remèdes à Musée, qui a bien pu être confondu dans la tradition avec Orphée. Et d'autre part, ils sont des remèdes dans la mesure où ils sont une façon pour les mortels de s'assurer un bon lot dans l'après-vie. Ainsi, les vers d'Orphée sont présentés comme étant φρικώδεα, adjectif qui est lié à la peur de façon très nette. On dit de quelque chose qualifié de φρικώδης qu'il est « accompagné de frissons », qu'il est « effrayant » ou qu'il « inspire un effroi sacré, une sainte horreur »⁴³². Les vers d'Orphée, qui constituaient des orgies pour les *mystes*⁴³³, étaient effrayants.

Quelle est cette eschatologie ?

Il n'est pas inutile de résumer rapidement le mythe étiologique de l'existence des mystères. Nous le ferons en nous basant principalement sur les travaux de West⁴³⁴ et de Johnston⁴³⁵, qui présentent le mythe appelé « Démembrement de Dionysos ». Le premier se base principalement sur la théogonie eudémienne, c'est-à-dire celle qu'Eudème avait rapportée comme étant d'Orphée, et qui nous est connue par l'œuvre

⁴³⁰ « Et en effet le violent Arès, ayant mis plus loin la rude pointe de ses lances, réchauffe son cœur dans le sommeil, et les traits plaisent au cœur des dieux, par la sagesse des Muses à la poitrine abondante et du fils de Léo (littéralement la sagesse autour du fils de Léo, c'est-à-dire l'habileté du poète). »

⁴³¹ *Iliade*, 16, 589.

⁴³² Bailly, 1929.

⁴³³ C'est-à-dire les initiés.

⁴³⁴ 1983, p.140.

⁴³⁵ 2013, p.67.

de Damascius, qui raconte trois versions de théogonie orphique. La seconde travaille à partir d'Olympiodore et d'autres sources⁴³⁶.

Il est certain que nous ne pouvons pas affirmer qu'il exista une seule version de l'eschatologie orphique, tout comme il exista plusieurs versions de la théogonie orphique⁴³⁷. Cela n'est pas un problème, puisqu'on sait bien que le monde antique permettait la cohabitation de plusieurs versions d'un même mythe, comme la double généalogie d'Aphrodite. Mais il y a un récit dont nous pouvons tirer les grandes lignes et qui expliquait la raison pour laquelle l'homme devait être initié pour éviter des châtements dans l'après-vie. Bien qu'il ne soit pas connu sous sa forme complète avant le 6^{ème} S. chez Olympiodore⁴³⁸, des passages plus anciens laissent croire que le mythe était connu bien avant⁴³⁹.

Le mythe présente Dionysos comme fils de Zeus et Perséphone – Korè – contrairement à l'histoire traditionnelle qui en fait le fils de Sémélé. Eudème ajoute que Dionysos était sous la garde des Kourètes, comme Zeus lui-même. Ensuite, Zeus installe Dionysos sur son trône, et le déclare son successeur en tant que roi du cosmos devant les autres dieux. Les Titans, qui auraient été jaloux de Dionysos, en plus d'être encouragés par Héra⁴⁴⁰, se couvrent le visage de gypse⁴⁴¹ et attirent Dionysos avec des appâts comme un miroir, une pomme, un rhombe et d'autres objets⁴⁴². Cela fait, les Titans tuent Dionysos et le démembrant. West précise qu'ils le divisent en sept morceaux, qu'ils font bouillir, cuire et qu'ils mangent enfin. Johnston ne rapporte que la cuisson sans mentionner un nombre de parties en lesquelles on aurait divisé le dieu.

Dans la suite, Johnston raconte que, le dieu ayant été ainsi cuit et mangé par les Titans, Zeus se met en colère, les frappe de sa foudre et de leurs restes fleurit l'humanité. Celle-ci étant née des Titans, elle porte nécessairement une trace de ce crime, mais puisque Dionysos fut consommé par ces mêmes Titans, une partie du dieu se retrouve aussi dans la race humaine, faisant de l'homme un mélange entre une substance grossière et violente – les Titans – et une substance divine et supérieure – Dionysos⁴⁴³. L'homme, pour s'assurer un bon sort dans l'après-vie, doit donc expier sa partie titanesque par les rituels initiatiques en

⁴³⁶ Voir ses références, note 3 à 9, p. 225-226.

⁴³⁷ West, 1983, p. 68.

⁴³⁸ Johnston, 2013, p.66.

⁴³⁹ Par exemple, Platon, *Ménon*, 81b-c, où παλαιοῦ πένθεος dans la citation de Pindar est compris comme le crime des Titans que nous relaterons à l'instant.

⁴⁴⁰ Johnston.

⁴⁴¹ West.

⁴⁴² Seul le miroir est explicitement mentionné chez Johnston.

⁴⁴³ Ce dernier morceau de phrase se trouve seulement chez Olympiodore *Sur le Phd.* 1.3, 8.7, Damascius *Sur le Phd.* 1.4–9 et 1.166; et Proclus *Sur le Cratyle*, 77.24. (Johnston, 2013, p.225, n.7) Johnston suggère ainsi que cette idée de mélange pourrait être une invention néoplatonique.

vue d'obtenir le pardon de la mère de Dionysos, Perséphone, reine des enfers accablée par la mort de son fils. Avec une telle étiologie, le pardon de Perséphone est central aux initiations : c'est par ce pardon qu'on s'assure un bon lot dans l'après-vie. Une telle mythologie s'accorde avec les tablettes D1 et D2 de Pelinna qui prescrivent au défunt les paroles à adresser à Perséphone : « εἰπεῖν Φερσεφόναι σ' ὅτι Βακχίος αὐτὸς ἔλυσε.⁴⁴⁴ »

Finalement, Dionysos revient à la vie. La renaissance de Dionysos est discutée plus en détail dans le texte de Damascius utilisé par West. Après sa mort, Athéna conserve le cœur encore vivant du jeune dieu et l'amène à Zeus, qui comprend ainsi ce qui est arrivé. Les restes du repas des Titans, après leur mort, sont donnés à Apollon, qui les ramène à Parnasse – Delphes – pour ensuite les enterrer. Finalement, avec le cœur sauvé par Athéna, Dionysos renaîtra.

Orphée et Musée : un duo inséparable

Orphée et Musée forment un duo que nous retrouvons régulièrement, leur relation variant d'une parenté de famille à celle d'un maître et son disciple. Voyons quelques passages qui permettront d'illustrer cette relation ambivalente. Le but est encore une fois de donner une idée approximative que pouvait se faire un ancien, et surtout dans quelle mesure ces deux personnages sont souvent traités ensemble. Enfin, la raison de notre discussion de cette relation est le pluriel de *vates* chez Lucrèce, qui s'explique justement par le fait qu'il a en tête les deux poètes mythiques – Épicure lui-même les ayant traités ensemble dans ses écrits.

Nous avons vu que chez Platon, les deux sont toujours nommés ensemble : *Apologie*, 41a, *Protagoras*, 316d, *Rép.*, 364e-365a. C'est aussi une apparition conjointe des deux personnages que nous retrouvons dans le *Rhésus*, v. 945. Ces textes proviennent d'Athènes, d'où la place accordée à Musée. En effet, nous avons présenté l'importance du rôle qu'eut Musée à Athènes, peut-être même exclusivement dans cette ville. Dans la culture latine, c'est probablement la prédominance d'Athènes dans la culture grecque qui explique la présence de ce personnage, par exemple chez Virgile, *Énéide*, VI, 667, où il est nommé « optime vates ».

Bien que dans les textes de Platon et le *Rhésus*, aucun lien direct entre les deux ne soit établi, leur proximité d'apparition laisse entendre une proximité dans la pensée grecque : penser à l'un, c'était penser à l'autre. Et il est d'intérêt que dans la *République*, ceux qui convainquent les individus et les villes de faire des rituels

⁴⁴⁴ « Dis à Perséphone que Bacchios lui-même t'a libéré. »

pour l'après-vie utilisent et produisent des livres qu'ils attribuent et à Orphée, et à Musée. Enfin, nous avons vu l'association de chacun des personnages avec Éleusis⁴⁴⁵, ce qui témoigne encore une fois de leur proximité. On les lie en effet tous deux à un même espace et à un même rituel.

Les sources des époques hellénistique et romaine présentent aussi les personnages liés étroitement soit par un rapport familial, ou encore par un rapport de maître et d'élève, dont les rôles respectifs varient d'un texte à l'autre, bien que Musée n'apparaisse jamais comme le père d'Orphée⁴⁴⁶. Ainsi, Diodore de Sicile, 4.25, nous dit que Musée est le fils d'Orphée⁴⁴⁷. Ailleurs, Musée est le disciple d'Orphée⁴⁴⁸. Mais le meilleur témoignage à ce sujet nous vient de Servius, dans son commentaire sur l'Énéide, v. 667, où il nous dit que Musée « Theologus fuit iste post Orpheum. Et sunt variae de hoc opinioniones;⁴⁴⁹ » Le texte varie ensuite⁴⁵⁰. On a soit « certains en font le fils de la Lune », soit « en font le fils de la Lune et d'Endymion ». Puis, le texte sans variation reprend : « alii Orphei volunt, cuius eum constat fuisse discipulum. Nam ad ipsum primum carmen scripsit, quod appellatur Crater. ⁴⁵¹»

Servius est certes tardif, mais les passages en général montrent bien le rapport incessant qui revient entre les deux. La relation qui relie étroitement les deux hommes à travers une filiation ou un enseignement a dû apparaître vers le 1^{er} siècle av.⁴⁵², mais nous avons vu que déjà au 4^{ème} siècle on les présente ensemble, comme s'ils occupaient la même place dans l'imaginaire grec.

Conclusion provisoire II

Le but de cette démonstration n'était pas de donner un compte-rendu exact des opinions antiques sur Orphée et Musée ainsi que les actes religieux qui leur étaient accordés – ces opinions et croyances ont énormément varié dans le temps et l'espace⁴⁵³ – mais plutôt de faire un portrait général de ces croyances

⁴⁴⁵ Voir la section *Orphée, Musée et Eumolpe liés à Éleusis*.

⁴⁴⁶ Contrairement à ce que dit Morand, 2001, p.91. Les références qu'elle donne ne fournissent aucune preuve d'un tel lien.

⁴⁴⁷ Musée passe aussi pour le fils d'Antiophème, Paus. 10.5.6.; *Argonautiques orphiques*, v.308.

⁴⁴⁸ Eusèbe, *Praep. Evang.* 10, 11, 27; Tatianus, *Ad. Graec.*, 41; *Argonautiques orphiques*, Orphée s'adresse à Musée, v. 308, 858, 1191, 1347, et probablement aussi 7, « Νῦν γάρ σοι, λυροεργέ »; *Hymnes Orphiques*, qui commencent avec une prière à Musée.

⁴⁴⁹ « Il (Musée) fut un théologien après Orphée, et à son sujet, les opinions sont variées. »

⁴⁵⁰ Édition d'Emmanuelle Jeunet-Mancy, 2012, Belles Lettres.

⁴⁵¹ Traduction complète du passage : « Il fut un théologien après Orphée. Les opinions à son sujet varient. En effet, les uns en font le fils de la Lune (et d'Endymion), tandis que d'autres en font le fils d'Orphée, dont il fut certainement le disciple. En effet, c'est pour lui qu'Orphée écrivit son premier poème, qui s'appelle le *Cratère*. »

⁴⁵² West, p.41.

⁴⁵³ Orphée apparaît parfois comme le père de Musée (Diodore de Sicile, 4.25), parfois comme son maître (Argonautique Orphique). On attribue la poésie eschatologique d'Éleusis tantôt à Musée (voir la discussion sur Platon, *Rep.* 363c-e dans *Orphée, Musée et Eumolpe liés à Éleusis*, vers la fin), tantôt à Orphée (*Parian Marble*).

qui circulaient dans le monde antique et qui variaient selon leur source. De la même façon, nous n'avons voulu faire un portrait historiquement exact d'Orphée, de l'orphisme et des cultes à mystères. Malgré tout, l'étude nous permet d'avoir une vision globale où Orphée et Musée apparaissent comme les poètes eschatologiques les plus importants dans le monde grec, et qui proposaient des croyances concernant l'après-vie, soit par leur association – historiquement valide ou non – à certains cultes comme les mystères d'Éleusis, soit par une poésie eschatologique qui leur était attribuée, poésie qui aurait eu elle-même un rôle à jouer dans les mystères.

En effet, la poésie eschatologique d'Orphée et Musée justifiait la participation aux initiations mystiques en vue d'un salut de l'âme pour l'après-vie. Les deux étaient concernés en particulier dans le cas Éleusis, tandis que pour les mystères en général, on doit davantage penser à Orphée, qui était tout de même intimement lié à Musée. Ce salut de l'âme consistait en un « pardon » et une attribution d'un bon lot de la part des dieux. De son côté, Épicure encourageait la participation aux cultes, incluant certains mystères, dont ceux d'Éleusis, tout en rejetant les raisons traditionnelles. Il a donc certainement pu, et dû, voir dans ces poètes une très grande opposition à son enseignement – peut-être plus encore que ses opposants philosophiques, qui n'encourageaient pas de façon générale la participation au culte.

Épicure enseignait à ne pas croire aux idées généralement admises au sujet des rituels. Dans le cas des mystères, les croyances populaires étaient à l'opposé exact de son enseignement : craindre un châtement des dieux – pour Épicure, les dieux n'ont rien à faire de nous – et ce dans l'après-vie – Épicure nous enseigne que la mort du corps est synonyme de la mort de l'âme. Mais le comble est que ces croyances « orphiques », qui étaient une motivation aberrante pour la participation à des cultes selon Épicure, circulaient par le médium le plus abhorré de notre philosophe hellénistique : la poésie ! Il avait donc dû s'attaquer à cette poésie et à ses auteurs supposés.

Que Musée, personnage athénien, soit un des *vates* de Lucrèce est aussi corroboré par le fait qu'Épicure enseigna et habita à Athènes. Il eut donc probablement la figure Musée dans son paysage culturel. Dans le même sens, il en aurait probablement parlé dans ses écrits, non seulement par son association à l'après-vie et aux mystères, mais tout simplement par l'importance de sa place à Athènes qui dépassait ce simple contexte mystique. Puisque le passage de Lucrèce doit être un reflet du rapport entre la pensée épicurienne et ces poètes mythiques, il est justifié de penser que Musée est un des *vates*.

Nous pourrions aussi penser que Lucrèce a un rituel spécifique en tête : les mystères d'Éleusis. En effet, si c'est de ces mystères que parlait Épicure dans ses écrits, ce serait vraisemblablement de ceux-ci que Lucrèce parlerait aussi. Ajoutons qu'Épicure étant d'Athènes, les chances qu'il ait parlé d'Éleusis dans ses

écrits sont assez bonnes. Alors, la peur de la mort qu'engendrent les *vates* chez Lucrèce serait directement liée à Éleusis, et nous aurions définitivement affaire à Orphée et Musée, personnages dont nous avons démontré l'association à Éleusis. Il est même possible qu'Eumolpe soit au nombre des *vates*. Et que les mystères d'Éleusis aient été la cible de Lucrèce s'accorderait aussi avec leur place dans le monde latin⁴⁵⁴. D'ailleurs, le poète latin s'adresse à un noble Romain, Memmius, qui a peut-être envie d'être initié. Le passage exprimerait donc une mise en garde de Lucrèce à son mécène au sujet des croyances et des choses dites à Éleusis⁴⁵⁵.

Ajoutons qu'Orphée aurait pu avoir un rôle plus important encore que celui de prêtre des mystères. En effet, non seulement est-il un personnage panhellénique, associé à tous les mystères, mais il est aussi dit avoir fondé plusieurs festivals, et une source, quoique douteuse, nous apprend qu'on aurait lu de ses théogonies aux Antesthéries, festival dont Épicure encourageait la participation. Et peu importe la vérité historique de ces hypothèses⁴⁵⁶, ce qu'il faut se demander, c'est si de telles croyances circulaient à l'époque d'Épicure. Enfin, si ce n'est pas le cas, et que ces croyances virent le jour après la vie d'Épicure, cela discréditera seulement une partie des arguments présentés dans la démonstration.

Ainsi, l'importance d'Orphée comme poète eschatologique des mystères, dont Éleusis, ainsi que l'importance de Musée comme figure d'Athènes et comme poète eschatologique lié aux mystères d'Éleusis rendent très probable le fait qu'Épicure ait traité des deux dans ses écrits lorsqu'il critiquait les croyances des cultes à mystères tout en encourageant la participation. De ce fait, il est tout à fait plausible que ce soit d'eux qu'il soit question chez Lucrèce. De plus, la relation qui unit étroitement les deux personnages nous amène à penser qu'en écrivant *vates* au pluriel, Lucrèce a les deux personnages en tête.

Nous avons entrepris la tâche de découvrir qui étaient les *vates* dont Lucrèce parle. Ceux-ci menacent les hommes de peines éternelles dans l'après-vie. L'approche que nous avons choisie, étant donnée la forte correspondance entre les écrits de Lucrèce et ceux d'Épicure – du moins ce que nous en savons – était celle d'une étude de la philosophie d'Épicure, qui se présentait comme la meilleure façon de jeter une lumière sur le passage du poème. Nous avons tenté de démontrer qu'Épicure aurait critiqué directement

⁴⁵⁴ Nous avons vu l'importance des mystères d'Éleusis pour les Romains dans la section *Les mystères d'Éleusis : un rituel eschatologique*.

⁴⁵⁵ Nous reviendrons sur cette idée dans la section *Les vates de Lucrèce*.

⁴⁵⁶ C'est-à-dire qu'on lisait des théogonies orphiques aux Antesthéries, puisqu'il est certain qu'Orphée ne fonda pas de festival à Athènes.

les poètes légendaires Orphée – personnage panhellénique – et Musée (et peut-être Eumolpe) personnage athénien. C’est cette critique qu’aurait reprise Lucrèce dans son poème. Un détail, qui m’apparaît anodin et qui s’insère au mieux ici, est le fait que Philodème mentionne Musée dans son *De Pietate*⁴⁵⁷. Il ne dit pas grand-chose à son sujet, autre qu’une description de sa théogonie, mais cela montre surtout qu’il était une préoccupation pour cet épicurien. Enfin, si on reconnaît que Lucrèce voulut rapporter la philosophie d’Épicure, nous sommes en droit de penser que ses *vates* sont nos poètes mythiques.

J’aurais aimé avoir le temps d’approfondir un autre aspect connu de la philosophie épicurienne, concernant la question de sa secte non élitiste⁴⁵⁸. L’interrogation m’est venue du dédain constaté chez les auteurs vis-à-vis des *orphéotelestes*, en particulier chez les philosophes, les tragiques et certains orateurs⁴⁵⁹, dédain qui fait penser que ces mystères se présentaient comme quelque chose de plus ou moins estimé par la noblesse antique. Leurs pratiques auraient relevé de la superstition, et étant donné le portrait que nous en font les philosophes, nous pouvons penser que c’étaient peut-être des croyances qui touchaient davantage les couches sociales qui ne philosophaient pas, c’est-à-dire celles qui n’étaient pas nobles. Comme Épicure avait une philosophie non élitiste et recrutait dans toutes les couches de la société, il aurait pu vouloir dénoncer les croyances orphiques en vue d’augmenter le nombre des membres de sa secte, ces croyances étant plus populaires dans les couches moins élevées de la société où Épicure tentait justement de recruter. Cela démontrerait encore davantage l’intérêt qu’il aurait eu à parler de ces poètes. Je ne dis pas non plus que la noblesse était totalement indifférente à ces idées religieuses⁴⁶⁰, mais simplement qu’elle en était moins concernée, et plus tournée vers la philosophie. Cela rendait vaine une discussion élaborée sur les prêtres orphiques pour la plupart des philosophes, bien que l’on retrouve, comme nous le montrent les sources, une critique mineure de leurs pratiques. Mais Platon était

⁴⁵⁷ Heinrichs, 1972, p.72 et 77.

⁴⁵⁸ Nous savons grâce à Diogène qu’il y avait des femmes et des esclaves membres de son jardin (DL, X, 3, 10, 21). Le même auteur nous apprend qu’Épicure avait fait des résumés pour ceux qui ne pouvaient lire ses longs traités (DL, X, 34), et c’est d’ailleurs la raison qu’Épicure donne au début de sa lettre à Hérodote. Mais aussi, Sedley, 1976, nous apprend dans un chapitre savant que les paroles d’Épicure rapportées par Diogène Laërce au sujet de Protagoras et Aristote (comme quoi l’un fut porteur de bois, le travail du corps étant peu estimé dans l’antiquité, l’autre ayant dilapidé la fortune du père, se serait lancé dans une expédition armée non fructueuse pour finalement se tourner vers la philosophie) auraient été modifiées par la tradition injurieuse à l’égard du philosophe du jardin. Initialement, ces paroles avaient pour but de montrer que tout le monde peut faire de la philosophie, et que les grands philosophes n’ont pas nécessairement eu les origines les plus nobles.

⁴⁵⁹ Platon *Rép.*, Théophraste *Les Caractères*, Euripide *Hippolyte*, aussi Demosthène, qui accuse Eschine d’avoir fait des initiations avec sa mère (sur la couronne, 259, sur l’ambassade, 199), et Épicure qui fut accusé de la même chose par ses adversaires philosophes (DL, X, 4). On a aussi vu Antisthènes, qui semble railler le prêtre des cérémonies orphiques chez (DL, VI, 4), et Leotyichidas fait la même remarque, chez Plutarque, qui nous présente même l’*orphéoteleste* comme étant pauvre (*Apophth. Laco.* 224e).

⁴⁶⁰ Les tablettes d’or montrent bien qu’il y eut des gens fortunés qui prirent part à ces rituels.

visiblement plus concerné par les sophistes que les prêtres mendiants, et Théophraste probablement plus par ses adversaires philosophiques que par les ορφεοτελεσται.

Nous souhaitons présenter une dernière démonstration, qui exclura cette fois totalement la philosophie épicurienne, pour se concentrer uniquement sur la notion de *vates*, sur les personnages de Musée et Orphée, et sur le titre qui leur est attribuable dans le vocabulaire latin. Nous verrons alors que *vates* apparaît comme un titre idéal pour ces personnages mythiques. Cette analyse est faite ici, en fin de parcours, pour compléter l'argumentation, et montrer que l'association entre *vates* et Orphée et Musée apparaît fondée, et se trouve même approfondie par un discours philologique. Toutefois, il me semble que cette démonstration montre seulement qu'il est raisonnable de proposer l'analyse que nous avons faite à partir de la philosophie épicurienne, car c'est en elle que résident les vraies raisons pour lesquelles Lucrèce parle de ces poètes mythiques – peut-être aussi en raison du désir de Lucrèce de convaincre Memmius de ne point écouter les discours à Éleusis, hypothèse que nous avons proposée un peu plus tôt – mais elle ne constitue pas une démonstration suffisante *en soi*. Ainsi, nous considérons cette dernière section presque comme une conclusion.

Les Vates de Lucrèce

Considérations générales

Tout d'abord, nous ferons quelques observations générales au sujet des *vates*, en essayant entre autres de retrouver le rôle qu'ils eurent historiquement à Rome. Ce qui nous intéresse, c'est de voir quelle pouvait être la conception des *vates* qu'avait Lucrèce. Les textes cités qui auront une date postérieure à Lucrèce seront considérés dans la mesure où ils nous aideront à déterminer quel était le personnage du *vates*, bien que nous reconnaissons que le terme dut subir un certain changement de sens lorsqu'il reprit vie dans la littérature à Rome⁴⁶¹.

Nous établirons quatre fonctions pour le personnage du *vates* historique : prononciation de prophéties, diagnostics de maladies, prononciation de paroles gnomiques et de commandements religieux et prêtrise. Nous verrons cependant que toutes ne sont pas aussi bien attestées que la fonction de prophète. Ensuite, nous aborderons l'importance de la versification dans les activités des *vates*, ce qui nous permettra de les rapprocher d'une fonction poétique, bien qu'il ne soit pas question d'un art poétique à proprement parler comme on le retrouve chez les Grecs, par exemple. Puis, nous présenterons l'aspect religieux de leurs pratiques. Le but de cette discussion du *vates* historique sera ultimement de voir comment ces caractéristiques peuvent ou non être attribuées aux personnages d'Orphée et Musée, et ainsi de montrer dans quelle mesure le titre de *vates* lui-même décrit adéquatement ou non les deux poètes mythiques grecs.

4 fonctions

Nous pouvons relever quatre fonctions qui ont été associées de près ou de loin aux *vates* archaïques. La première dont nous traiterons est celle de la prophétie. C'est la mieux attestée de toutes. Ensuite, en nous basant sur les travaux de Bickel, nous verrons qu'on a aussi attribué aux *vates* la fonction de diagnostiquer des maladies et celle de prononcer des paroles gnomiques. Finalement, nous discuterons de la fonction de prêtrise qui leur fut attribuée. Toutefois, il faut dire que ces trois dernières fonctions sont moins bien attestées que celle de prophète.

⁴⁶¹ Newman, 1967, Dahlmann, 1948, Jocelyn, 1995, Desport, 1950.

Prophéties

La fonction prophétique est manifestement associée aux *vates* dans l'antiquité. Le premier à nous le confirmer est Plaute dans son *Miles Gloriosus*, au vers 911 : « Bonus uates poteras esse: nam quae sunt futura dicis. ⁴⁶² » Le passage est assez clair : les *vates* sont ceux qui peuvent prédire les choses.

Plusieurs autres sources nous transmettent la même information. Par exemple, ce fragment bien connu d'Ennius :

« superstitiosi vates inpudentesque harioli,
Aut inertes aut insani aut quibus egestas imperat,
Qui sibi semitam non sapiunt, alteri monstrant viam,
Quibus divitias pollicentur, ab iis drachmam ipsi petunt.
De his divitiis sibi deducant drachmam, reddant cetera. ⁴⁶³ » (Tr. fr. 319 à 323, V)

Ces lignes nous sont transmises par Cicéron, *De Div.*, 132. Les *vates* apparaissent ici comme des devins qui prédisent ou promettent des richesses lorsqu'ils sont consultés. Pour ce faire, toutefois, ils exigent un coût de consultation.

Chez Cicéron, *vates* signifie toujours prophète, celui qui dit les choses du futur⁴⁶⁴. Notons quelques emplois : *Div.*, I, 4, 18, 69, 114 ; II, 113 ; Il appelle la Sibylle *vates* dans *De Haruspicum responso*, XIII, 27, et les prédictions d'Apollon sont enfermées dans les livres des *vates*, IX, 18 ; *De Leg.*, II, 20 et 30, où on doit interpréter les paroles des *vates*. Remarquons que pour Cicéron, les prophéties des *vates* sont associées à une forme d'extase religieuse, où l'âme quitte le corps. De plus, le *vates* n'apparaît pas comme un interprète d'événements, ou, dans le cas d'un sacrifice, des entrailles d'animaux, mais prend plutôt la forme d'un prophète à proprement parler, c'est-à-dire qui *parle d'avance*. Il faut toutefois reconnaître une certaine confusion, comme le souligne Jocelyn⁴⁶⁵, à *Div.* II, 56, où les *vates* béotiens ont appris la victoire des Thébains par le chant des coqs. Pourtant, ce sont exactement les mêmes personnages qui sont nommés *augures* en I, 74.

⁴⁶² « Tu pouvais faire un bon prophète. En effet, tu dis les choses qui seront. »

⁴⁶³ « Devins superstitieux et prophètes impudents, ou bien incompetents, ou bien sans raison, ou bien à qui commande la nécessité ; qui ne savent pas la voie pour eux-mêmes, mais montrent le chemin aux autres, à qui ils promettent des richesses, richesses desquelles ils demandent une drachme. Qu'ils déduisent une drachme des richesses, et qu'ils rendent le reste. »

⁴⁶⁴ Dahlmann, 1948, p.343, Jocelyn, 1995, p.20-21

⁴⁶⁵ 1995, p.21.

Chez Tite-Live, le terme est également associé à la prédiction d'évènements à venir. Un des passages essentiels à ce sujet se trouve au livre XXV, chapitre 12. L'auteur y rapporte un évènement concernant un certain Marcius Vates, dont Cicéron parle d'ailleurs, *De Div.*, I, 115. Tite-Live nous apprend que ce Marcius avait prédit des évènements de façon si adéquate, que les Romains voulurent consulter à nouveau ses *carmina* pour un évènement à venir. Toutefois, chez l'historien, le mot semble avoir eu une acception plus générale, puisqu'il peut aussi référer à ceux qui interprètent les entrailles d'animaux ou les vols d'oiseaux⁴⁶⁶.

Guérisons

Dans cette section et la suivante, *Paroles gnomiques*, les raisonnements présentés proviennent des travaux de Bickel, 1951. Nous verrons les preuves qui l'ont amené à penser que les *vates* historiques ont eu un rôle médical et moral.

Pour la guérison, nous allons examiner un passage de Cicéron, *De Div.* II, 9 à 13. Dans ces paragraphes, l'orateur nous explique que pour diagnostiquer des maladies, on ne se réfère pas à des *vates*, mais plutôt à des médecins. « etenim ad aegros non vates aut hariolos, sed medicos solemus adducere, nec vero, qui fidibus aut tibiis uti volunt, ab haruspibus accipiunt earum tractationem, sed a musicis.⁴⁶⁷ » Cela signifierait, selon Bickel⁴⁶⁸, qu'il existait une pratique selon laquelle on utilisait l'art des *vates* ou des *harioli* à des fins médicales. Toutefois, si nous suivons le même raisonnement pour la seconde phrase, il est difficile de voir d'où vient cette idée selon laquelle on pouvait apprendre un instrument auprès des *harioli*.

Nous retrouvons la même idée au sujet de la médecine un peu plus loin dans le texte, paragraphe 12 : « num igitur aut, quae tempestas impendeat, vates melius coniciet quam gubernator, aut morbi naturam acutius quam medicus, aut belli administrationem prudentius quam imperator coniectura adsequetur ?⁴⁶⁹ » Ici, Bickel défend la même interprétation. Selon lui, ce passage nous apprend qu'il arrive qu'on se fie à un *vates* pour trouver la nature d'une maladie ou annoncer l'arrivée d'une tempête, bien que Cicéron soit d'avis que c'est une erreur puisque ce sont les médecins et les pilotes qui sont les meilleurs. Contrairement à la citation précédente avec les *harioli*, les activités attribuées aux *vates* sont beaucoup plus raisonnables

⁴⁶⁶ 2.42.10.

⁴⁶⁷ II, 9 : « Et en effet, nous avons l'habitude d'amener auprès des malades non pas des *vates* ou des prophètes, mais des médecins. En vérité, ceux qui veulent utiliser les flûtes et les cordes, ne reçoivent pas l'enseignement de ces choses des *haruspices*, mais des musiciens. »

⁴⁶⁸ 1951, p.262 et suiv.

⁴⁶⁹ II, 12 : « En effet, est-ce un *vates* qui devinera mieux qu'un pilote la tempête qui menacerait, ou bien aura-t-il plus d'acuité qu'un médecin pour la nature d'une maladie, ou bien quant à l'administration d'une guerre, sera-t-il plus prudent de suivre sa conjecture que le général ? »

ici. En effet, il n'y a pas de problème avec le fait qu'on ait consulté des *vates* pour des prophéties concernant les tempêtes. Ensuite, l'*Oratio Philippi* rapportée par Salluste témoigne de la consultation de *vates* dans un cadre politique concernant la guerre. Au troisième paragraphe, Philippe critique les membres du sénat qui cherchent dans des *carmina* de *vates* la paix plutôt que de la défendre. Ainsi, il est possible que la fonction médicale dont il est question dans le passage ait réellement été attribuée aux *vates*.

Enfin, Cicéron réitère sa question en utilisant les trois mêmes exemples, ce qui suggère qu'on attribuait bien à ceux qui pratiquaient la divination la capacité de prédire des maladies, des tempêtes et des événements relatifs à la guerre. « Num igitur aut haruspex aut augur aut vates quis aut somnians melius coniecero aut e morbo evasurum aegrotum aut e periculo navem aut ex insidiis exercitum quam medicus, quam gubernator, quam imperator? ⁴⁷⁰ » Dans ce troisième passage, Bickel est d'avis que Cicéron distingue entre l'*haruspex*, l'*augur* et le *vates*, où les deux premiers conseillent le général, et le troisième s'occupe des malades⁴⁷¹. Enfin, pour lui, le témoignage de Cicéron montre qu'encore à son époque, les *vates* sont concernés par le développement des maladies.

Les paragraphes de Cicéron exposés précédemment se présentent comme une critique de la divination. Rien ne nous oblige à prendre ces témoignages pour des preuves d'une pratique des *vates* en lien avec la maladie. En fait, l'auteur semble même utiliser des lieux communs auxquels personne ne saurait s'opposer : un devin conjecture-t-il mieux qu'un médecin le futur d'une maladie ? « Bien sûr que non » est la réponse qu'on attendrait de la part de Quintus. Aussi, lorsqu'il dit que « nous » n'avons pas l'habitude d'appeler des *vates* auprès des malades, II, 9, à qui pense-t-il ? Aux Romains en général, ou à son cercle social, celui de l'aristocratie ? Dans le premier cas, nous aurions là un témoignage contre l'idée selon laquelle des *vates* avaient des activités relatives aux guérisons. Dans le second cas, cela signifierait qu'il y avait bel et bien des gens qui appelaient des *vates* auprès des malades, mais Cicéron et son frère trouvaient cela ridicule. Ces gens seraient des superstitieux. Toutefois, il faudrait en inférer qu'on attribuait aux *vates* la capacité de prédire des guérisons, et peut-être de proposer des remèdes. Enfin, au mieux, il semble que nous puissions dire de ces passages qu'il y eut peut-être une telle pratique à l'époque de Cicéron, mais qu'elle était marginale, et qu'elle aurait pu être plus répandue à une époque antérieure.

⁴⁷⁰ II, 13 : « Est-ce alors ou bien un *haruspex*, ou bien un *augur*, ou bien un *vates*, ou bien un divinateur des rêves qui aura mieux conjecturé la guérison de la maladie du patient, ou l'éloignement du danger pour le navire, ou l'absence d'embuscade pour une armée, qu'un médecin, qu'un pilote, qu'un général ? »

⁴⁷¹ 1951, p.262, 263.

Il est difficile de conclure hors de tout doute que ces passages témoignent d'une pratique médicale pour les *vates*. Il reste toutefois un passage que nous pouvons citer, et qui se veut un fragment de Marcius Vates, personnage dont nous avons déjà parlé. Le passage est tiré de l'ouvrage de Festus, *De significatu verborum*, 177.30-31. On y lit une citation du fameux *vates* pour donner un exemple d'utilisation du mot *ningulus* : « Ningulus, nullus... Marcius vates : « ne ningulus mederi queat⁴⁷² » ». Ce fragment, s'il est authentique, montre que ceux qu'on appelait *vates* avaient leur mot à dire concernant les maladies et leurs cures.

Ce dernier témoignage semble bien corroborer l'interprétation des passages de Cicéron par Bickel. Nous avons soulevé les difficultés que sa lecture comportait, mais cela ne nous empêche pas de conclure qu'il y a eu une association entre la divination et la médecine à travers le personnage du *vates*. Dans l'antiquité grecque, il n'était pas rare qu'on demande aux dieux de nous guérir de maladies, ou de nous renseigner par un oracle sur les remèdes possibles⁴⁷³. Il n'y a rien de contradictoire à penser qu'on ait vu ces pratiques dans un cadre romain, où les acteurs religieux étaient différents, mais où la nature de la pratique fut la même.

Paroles gnomiques et commandements religieux

Bickel a prêté aux *vates* un rôle moral, du moins un rôle d'énonciation de dictons. Après un petit passage sur un des fragments d'Ennius déjà cités, nous verrons des ordres ou commandes religieuses qui auraient été énoncés par des *vates* et concernant, par exemple, des sacrifices ou la mise en place de jeux publics. Ces commandements religieux prendront la forme de prophéties, mais nous les traitons ici puisqu'ils ont une valeur morale et dictent un certain comportement. En ce sens, bien qu'ils prennent la forme de prophéties, ils ont un rôle dont la portée est bien plus grande que la simple annonce de choses à venir⁴⁷⁴. Enfin, nous nous intéresserons rapidement à des dictons qui furent attribués à un *vates*, j'ai nommé Marcius.

Pour débiter, voyons le fragment d'Ennius : « superstitiosi vates impudentesque harioli... Qui sibi semitam non sapiunt, alteri monstrant viam. » Ils montrent la voie. Cela sous-entend que l'on consultait les *vates* pour savoir comment agir, et non pas seulement pour prédire des événements ponctuels comme la récolte

⁴⁷² « *Ningulus* veut dire *nullus*... Marcius Vates : De peur que personne ne puisse guérir. »

⁴⁷³ Demont, 1990.

⁴⁷⁴ C'est simplement que la religion et la morale ne sont pas distinguables. Ainsi, celui qui se prononce sur la première, se prononce aussi sur la seconde. Ajoutons que l'autorité des *vates* pouvait être renforcée par l'inspiration divine dont ils étaient l'objet.

de la saison, ou le climat des jours à venir. Bien sûr, dans le passage, il est question de la recherche de richesses, « Quibus divitias pollicentur », mais nous pouvons croire qu'on le fit pour d'autres aspects de la vie, comme le religieux ou la morale.

Et justement, nous pouvons citer trois passages où on attribue à un *vates* la décision de procéder à un certain rituel, ou de l'instaurer. Le premier se trouve chez Tite-Live, 1.45. L'histoire est qu'il y avait un homme sabin qui possédait une génisse magnifique par la forme et la grandeur. Considérée comme un prodige, des *vates* prédirent (*ceciner*) que quiconque sacrifierait cette animale à Diane verrait son État devenir le siège d'un empire. Cette prédiction établit donc la bonne pratique rituelle à suivre pour une certaine fin, celle de voir Rome dominer le monde.

C'est cet aspect de commandement religieux qui ressort de ce second passage de Tite-Live cité plus tôt, XXVème livre, chapitre 12. Dans cette section de son œuvre, Tite-Live donne une explication de l'institution des Jeux apollinaires à Rome : c'est une prophétie de Marcius Vates qui ordonna l'établissement des jeux. Après que sa première prophétie eût été validée, les événements prédits s'étant produits, on s'intéressa à la seconde qu'il avait prononcée pour des événements qui étaient encore à venir. Selon celle-ci, il fallait instaurer les jeux en question pour repousser l'ennemi. Tite-Live mentionne qu'il fallut interpréter la prophétie pour en déduire l'établissement des jeux, 25.12.11, mais la prophétie est assez claire en soi : elle édicte explicitement les jeux à Apollon ainsi que toutes les mesures qui seront prises pour leur bon fonctionnement. Nous avons donc une anecdote où c'est par les paroles d'un *vates* qu'on inaugure des jeux publics.

Le troisième passage vient de Cicéron. Dans le *De Haruspicum Responso*, 27, la Sibylle est appelée *vates*. Il semble bien que celle-ci puisse prendre cette épithète⁴⁷⁵. Dans le passage de Cicéron, elle fait introduire le culte de Cybèle à Rome au temps de la Guerre Punique. Que ce soit vrai ou non, cela montre la force de l'autorité religieuse attribuée au personnage du *vates* à l'époque de Cicéron.

Un autre témoignage permet de voir dans la personne du *vates* une certaine forme d'autorité. C'est le fragment de Caton qu'on trouve chez Plinie, *Naturalis Historia*, XXIX, 14. Ici, l'autorité du *vates* semble concerner les mœurs, mais il est possible que l'objet de son autorité ne soit pas important : Caton ne penserait qu'à l'autorité du *vates* en général. « (...) et hoc puta vatem dixisse: quandoque ista gens suas litteras dabit, omnia conrumpet, tum etiam magis, si medicos suos hoc mittet. »⁴⁷⁶ L'utilisation du futur

⁴⁷⁵ Dans l'*Énéide*, VI, 65, 78, 82, 398; Tibulle, II, 5, v.18.

⁴⁷⁶ « Et prends cela pour les paroles d'un *vates* : lorsque ce peuple donnera ses lettres (aux romains), il corrompra tout, et alors davantage, s'il envoie ses médecins ici. »

(*dabit, conrumpet, mittet*) donne l'impression que nous sommes en présence d'une prophétie. Mais cette prophétie concerne les mœurs : celles-ci seront dégénérées si on admet la littérature grecque et leurs médecins dans la culture romaine. Ainsi, la *prophétie* du *vates* prend la forme d'un savoir concernant le monde de l'ἦθος.

Nous pouvons aussi mentionner les vers 391 à 401 de *De Arte Poetica* de Horace, où ce sont les *vates* qui civilisèrent le monde. Bien que ce témoignage n'ait pas beaucoup de valeur quant à la question du *vates* historique, il renforce les preuves présentées jusqu'ici d'un statut d'autorité morale accordé aux *vates*.

Terminons cette section avec un autre fragment de Marcius Vates. C'est Isidore de Séville qui nous transmet le passage, *Étymologies*, 6.8.12. Dans celui-ci, Isidore explique ce qu'est un commandement, dont « ne pas voler » et « ne pas commettre l'adultère » sont des exemples. Il donne ensuite un exemple d'un producteur de tels préceptes : « (...) apud Latinos Marcius vates primus praecepta composuit, ex quibus est illud: "postremus dicas, primus taceas".⁴⁷⁷ » Le dicton est sorti de son contexte, mais il est présenté comme un commandement d'ordre général. Il suggère une attitude de retenue vis-à-vis de la parole, comme s'il souhaitait nous apprendre à ne pas parler trop vite et à écouter les autres, peut-être en contexte de délibérations politiques, ou à ne pas parler avant d'avoir accompli quelque chose, comme une victoire dans un combat.

Il y a deux choses intéressantes à noter sur ce passage. D'une part, Isidore donne un autre exemple de producteur de commandements, provenant des Hébreux : Moïse, grand instituteur moral de la religion juive. Il met donc les deux personnages au même niveau, tous deux étant des précepteurs moraux. Deuxièmement, la façon dont Isidore présente les paroles de Marcius suppose qu'il avait écrit plusieurs de ces commandements : *ex quibus est illud*. Nous devons donc conclure qu'il y avait plusieurs préceptes moraux qui furent composés par notre personnage.

Comme l'indiquent les nombreux passages discutés, les *vates* ont dû prendre la forme de précepteurs de mœurs, au sens de pratiques religieuses et sociales. Ils étaient des prophètes dont les prophéties ne touchaient pas seulement les événements à venir, mais aussi certaines actions à entreprendre, et même parfois des attitudes à adopter.

En fait, nous distinguons mal, dans certains cas, la ligne entre le commandement d'un oracle et un savoir moral. Les trois passages discutés plus tôt, deux de Tite-live et un de Cicéron, en sont des exemples. En

⁴⁷⁷ « (...) chez les latins, Marcius Vates le premier composa des préceptes, dont celui-ci est issu : parle ensuite, en premier lieu tais-toi. »

annonçant un sacrifice à faire, le *vates* définit du même coup la piété, ou du moins détermine *ce qui* est pieux. La même chose s'applique à la question d'une fête religieuse. Enfin, dans le cas du fragment de Caton, est annoncé un savoir relatif aux pratiques sociales.

Prêtrise

On attribue parfois au *vates* historique un rôle de *sacerdos*, c'est-à-dire de prêtre⁴⁷⁸. Pourtant, aucun dictionnaire consulté ne faisait mention d'une telle idée. Nous verrons que cette interprétation du rôle de *vates* pourrait découler de l'utilisation du terme par les poètes augustéens.

Chez les poètes augustéens, nous retrouvons parfois des emplois connexes de *sacerdos* et *vates*. Par exemple, dans le sixième chant de l'Énéide, Virgile appelle la Sibylle aussi bien *vates* que *sacerdos*⁴⁷⁹. La même chose se produit avec Hélénius, livre III, v. 358 et 373. Horace aussi utilisera les termes de cette façon. Dans *De Arte Poetica*, v. 391 à 400, il appelle Orphée le *sacerdos Musarum*, puis laisse entendre qu'il est un *vates*. On comprendra qu'après un tel usage, on ait pu penser que *vates* avait ce sens. Mais de telles preuves ne permettent pas d'établir que les *vates* eurent historiquement ce rôle.

Une autre source ancienne, mais tardive, établit un lien clair entre la fonction de *vates* et celle de *Sacerdos* : les étymologies d'Isidore de Séville. On peut lire en 7.12.15 : « *vates a vi mentis appellatos, cuius significatio multiplex est, nam modo sacerdotem, modo prophetam significat, modo poetam.*⁴⁸⁰ » Son témoignage provenant du 7^{ème} S. ap., on ne saurait le considérer comme une preuve irréfutable. En fait, il se peut fort bien qu'il établisse cette définition à partir de l'usage du mot par les poètes augustéens et leurs héritiers, ne reflétant donc pas la conception réelle et historique du *vates* telle que Lucrèce l'avait connue. Toutefois, il est également possible que cette définition soit tirée d'une source plus ancienne que les poètes augustéens. En effet, on sait qu'Isidore avait utilisé les étymologies de Varron⁴⁸¹. S'il eut accès à des textes de cette époque, il se peut que sa source pour le rôle de *sacerdos* attribué au *vates* soit contemporaine à Varron. Enfin, malgré ces possibilités, nous ne sommes pas en présence d'une preuve absolue.

La dernière ligne d'argumentation qui va en ce sens est proposée par Bickel, encore une fois⁴⁸². Pour lui, il y a de bonnes raisons de croire que les *vates* présidaient, ou du moins participaient à certaines célébrations

⁴⁷⁸ Newman, 1967, p.14; Wida, 2004, p.3.

⁴⁷⁹ Pour *sacerdos* : v. 244, 321 ; pour *vates* : v. 65, 78, 82, 398.

⁴⁸⁰ « *Vates*, appelés ainsi en raison de leur force d'esprit, est un mot dont la signification a plusieurs formes. En effet, il signifie parfois prêtre, parfois prophète, parfois poète. »

⁴⁸¹ Par exemple, Isidore 8.7.3, « *Vates a vi mentis appellatos Varro auctor est* ».

⁴⁸² 1951, p.283 à 285.

rituelles en tant que chanteurs officiels, ce qui leur conférait une forme d'autorité religieuse. Ils auraient été les ancêtres des Frères Arvales.

C'est que, selon Bickel, le ton excité de la *Carmen Arvale*, dont les premières lignes sont des cris d'urgence aux Lases, ainsi que son aspect émotionnel, ne peuvent manquer de référer aux *vates*. Ces caractéristiques de la *Carmen Arvale* supposent un chant extatique, que seuls les *vates* auraient été en mesure de faire. À cela, ajoutons que les *vates* auraient aussi été les chanteurs au festival des Salii⁴⁸³. Cette information n'aurait pas été contestée selon Wida⁴⁸⁴, mais cela ne signifie pas qu'elle n'est pas contestable.

Avec les passages discutés, il semble difficile de reconnaître avec certitude que les *vates* ont eu un rôle qui s'apparentait à celui de *sacerdos*. Une correspondance est apparue entre les deux mots dans la poésie augustéenne, mais il n'est pas possible de déceler celle-ci avant. Les poètes augustéens ont évidemment voulu remanier le concept du *vates*⁴⁸⁵ pour l'utiliser à leur profit. Il se peut bien que le terme ait alors subi une altération quant à sa signification première, et qu'on ait voulu lui attribuer un rôle encore plus important qu'il n'avait.

Importance de la versification dans leurs activités

Les *vates* tels que les sources anciennes nous les décrivent, aux temps les plus reculés du monde romain, semblent avoir été associés à la versification.

Il n'est pas ici question de savoir si les personnes qu'on appelait *vates* dans la Rome archaïque ou pré littéraire étaient des poètes à proprement parler. Ce qui nous intéresse, c'est de voir dans quelle mesure nous pouvons leur attribuer l'utilisation de vers dans leurs énoncés de prophéties et autres.

Un premier indice qui peut nous renseigner est l'étymologie des mots de même racine que *vates* dans les langues du nord de l'Europe.

« Modern etymologists place *vates* in the same family as Gallic *οὐάτεις* "soothsayer", Old Irish, *faith* "poet"; Germanic: Old English, *wod*, Old Icelandic, *odr*, "possessed, inspired"; also Old English, *wods*, "song," Old Icelandic *odr*, "poetry." There is also a possible connection with the Indo-European verb, as

⁴⁸³ Riewald, *RE on sacerdotes*, ser. 1, vol. 1, 1636-1639. Même chose Guittard, 2007, p.62-63. Principalement, on se base sur ce passage : *Script. Hist. Aug. Aur.* 4.1 ff.

⁴⁸⁴ 2004, p.100, n.50.

⁴⁸⁵ Virgile en particulier. Voir Newman, 1967, qui est central ; Desport, 1950, p.126 et suiv., bien qu'elle n'aille pas aussi loin que Newman ; Wida, 2004, concernant Horace ; Hardie, 1986, qui reconnaît les travaux de Newman, entre autres p.15 à 17.

from Sanskrit, *api-vataiti*, “he understands.” Embedded in the meaning of the term, then, are the concepts of ecstatic, inspired state of poet and poetry, and perhaps as one who understands when possessed by the god.⁴⁸⁶»

Ces étymologies, qui ne constituent pas des preuves incontestables, montrent tout de même comment les idées de poésie et de versification, de prophétie et d’inspiration divine ont pu dériver d’une même racine. D’ailleurs, en utilisant le vers poétique plutôt que la prose parlée pour énoncer des prophéties, généralement révélées par une volonté divine, on donne au message une forme ajustée à son contenu. En effet, la poésie est comme une langue supérieure, elle-même, pourrait-on dire, divine. C’étaient bien les Muses qui donnaient aux hommes la capacité de versifier dans le monde grec⁴⁸⁷. La poésie elle-même se veut le langage des dieux. Il est donc naturel qu’on ait tôt fait d’associer les vers aux prophéties annoncées par la voix.

Il existe d’autres témoignages antiques sur l’association entre les *vates* et une certaine forme de poésie. Pensons entre autres au fragment d’Ennius qu’on retrouve chez Cicéron, *Brutus*, 71 et 76 :

Scripsere alii rem

Vorsibus quos olim Fauni vatesque canebant,

Cum neque Musarum scopulos...

... nec dicti studiosus quisquam erat ante hunc.⁴⁸⁸ (*Ann.*, 213-216)

Cicéron nous apprend que c’est Naevius qui a écrit la Guerre Punique en ces vers utilisés par les Faunes et les *vates*. Varron, commentant la deuxième ligne, dit que les vers en question sont les vers saturniens⁴⁸⁹. Ces vers saturniens, Ennius les avait abandonnés pour adapter l’hexamètre à la langue latine.

Finalement, on peut souligner l’association qui existe entre les mots *carmen*, *cano* et *vates*. Cette association suggère que les *vates* ne s’exprimaient pas dans une langue normale. Les passages sont nombreux : Cornelius Nepos, *Atticus*, chap. 16, par. 4, (*cecinit ut vates*); Salluste, *Oratio Philippi*, par. 3,

⁴⁸⁶ Wida, 2004, p.89.

⁴⁸⁷ « αὐδὴν θεόσπιν », voix divine. Hésiode, *Théogonie*, v. 31-32. « θεόσπιν » signifie « inspiré des dieux », *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Pierre Chantraine (1968), p. 432. C’est donc la langue elle-même qui provient des dieux. Les vers poétiques sont la forme adéquate d’un message lui-même divin.

⁴⁸⁸ « D’autres ont écrit la chose (*Première Guerre Punique*), par des vers qu’autrefois chantaient les Faunes et les *vates*, alors que personne n’avait gravi les monts des Muses, et personne n’étudiait l’art de la parole, avant celui-ci. » Traduction basée sur celle de François RICHARD, Cicéron. *Brutus* et *La perfection oratoire*. Paris, Classiques Garnier, 1934.

⁴⁸⁹ DLL, VII, 36.

(*vatum carminibus*); Tite-Live⁴⁹⁰, 1.45.5, 1.55.6, 2.42.10, 7.6.1, 39.46.3 (*vates et cano*), 25.12.2-4 (*vates et carmen*), 38.13.2 (*vates et versus*); Cicéron, *Div.* I, 114-115; Ennius, *Ann.*, 231-234, (*vates canebant*).

Tous ces témoignages suggèrent fortement, et même imposent de voir dans la personne du *vates* un aspect poétique, aussi peu développé qu'il pût être.

Aspect religieux de leur pratique (inspiration divine)

L'étude des passages concernant les *vates* fait apparaître un aspect particulier de leurs activités : un rapport à la divinité, d'où ils tirent leur inspiration. Cette section aura pour but de montrer l'aspect religieux de leurs pratiques. De plus, si on garde en tête la discussion sur les paroles gnomiques des *vates*, nous verrons qu'ils possèdent encore plus d'autorité dans leur rôle moral s'ils tirent leur savoir des dieux.

Il faut dire d'entrée de jeu que toute forme de divination prend racine dans un rapport au divin. Mais nous verrons qu'il est possible d'entrevoir dans la personne du *vates* l'inspiré divin par excellence.

Premièrement, le fragment d'Ennius, *Ann.*, 214, « *Vorsibus quos olim Fauni vatesque canebant* », révèle que les Faunes et les *vates* chantaient les mêmes vers. Les Faunes étaient les divinités des prophéties⁴⁹¹, et pouvaient annoncer des victoires à venir du fond de la forêt⁴⁹². Ils s'associent donc naturellement aux *vates* qui énoncent eux aussi des oracles par la voix. Pour Marie Desport, il faut même comprendre de ce passage que les *vates* sont les voix humaines des Faunes : ils ne font pas seulement annoncer des prophéties comme eux, ils en sont les représentants humains⁴⁹³.

L'autre passage d'Ennius que nous avons vu présente cette expression : *superstitiosi vates*. Celle-ci suggère une inspiration divine dans l'acte même de la prophétie, si on prend *superstitiosus* dans le sens originel qu'il aurait eu. Latte⁴⁹⁴ propose une étymologie du mot rapportée par Newman⁴⁹⁵ selon laquelle le terme *superstitio* vient des mots *super* et *stare*, littéralement « se tenir au-dessus », et aurait signifié un état extatique et mystique.

L'autre témoignage intéressant concernant l'inspiration divine des *vates* est la description qu'en fait Quintus au premier livre de *De Div.* de Cicéron. Quintus associe leur énonciation de prophéties à une extase, où l'esprit est enflammé : *Div.*, I, 4 (*furibundas praedictiones*); 18 (*furenti pectore*); 113 (l'esprit

⁴⁹⁰ On ne retrouve pas chez Tite-Live cette même association concernant les *haruspices* ou les *augures*.

⁴⁹¹ Varron, *DLL*, VII, 36.

⁴⁹² Denys d'Halicarnasse, *Antiquitates Romanae*, 5.17.1.

⁴⁹³ 1950, p.111-112.

⁴⁹⁴ Latte, K., *Römische Religionsgeschichte*, Munich, 1960.

⁴⁹⁵ 1967, p.15.

quitte le corps); 114 (*furibunda mens*), pour ensuite citer le fragment d'Ennius *Ann.*, 214 et donner en exemple Marcius Vates.

Les *vates* étaient donc vraisemblablement associés aux divinités romaines des prophéties, et se voyaient attribuer une forme d'extase à travers laquelle il leur était possible d'énoncer des prophéties.

Orphée et Musée

Avec ces discussions complétées sur le *vates* historique et ses fonctions, il nous faut maintenant observer comment le terme *vates* apparaît approprié pour les deux poètes mythiques. Nous ne parlerons pas d'Eumolpe, puisque nous en savons très peu à son sujet, si ce n'est une association avec les mystères d'Éleusis. Selon notre hypothèse, il pourrait être un des *vates* de Lucrèce, dans le cas où ce dernier souhaiterait mettre son mécène en garde contre les mystères d'Éleusis dans le passage que nous travaillons. Toutefois, nous ne voulons pas nous attarder trop sur son cas, et bien que nous l'ayons présenté dans la section *Orphée, Musée et Eumolpe liés aux mystères d'Éleusis*, nous nous concentrerons seulement sur les deux premiers. Eumolpe avait sa place dans une discussion sur les poètes mythiques d'Éleusis, mais il n'y aurait pas grand-chose à dire à son sujet ici.

En ce qui concerne Orphée et Musée, il ne sera évidemment pas question d'une équivalence exacte : les *vates* n'avaient pas dans le monde romain la place occupée par Orphée et Musée dans le monde grec, et à l'inverse, ces personnages n'étaient pas des *vates* tels que les Romains les connaissaient. Toutefois, un Romain qui aurait voulu traduire le titre de ces poètes en ses propres termes aurait difficilement trouvé mieux que *vates*, puisque ces personnages mythiques remplissaient une fonction plus religieuse que celle de simple poète, et possédaient trois caractéristiques attribuées aux *vates* : la prophétie, la guérison et une autorité morale.

4 Fonctions

Paroles gnomiques et commandements religieux

Nos deux poètes grecs sont tout à fait concernés par l'énonciation de paroles gnomiques. D'une part, ils se présentent souvent comme des poètes civilisateurs, et d'autre part, ils étaient associés à certains modes de vie découlant des croyances religieuses qui circulaient sous leurs noms.

Nous avons vu que l'« orphisme » était associé au végétarisme dans l'*Hyppolyte* d'Euripide, v. 952-954. Nous avons également interprété le vers 1032 des *Grenouilles* en ce sens. Ce genre de pratiques se

rapproche de l'idée d'une parole morale ou de l'énonciation de préceptes comme nous avons pu le voir avec Marcius Vates, « *postremus dicas, primus taceas.* »

Il est vrai que le végétarisme orphique ne correspond pas aux dictons de Marcius Vates. Ce qu'il faut remarquer, c'est surtout l'équivalence morale et religieuse qui existe entre le rôle du *vates* tel que nous l'avons présenté et les personnages d'Orphée et Musée, équivalence qu'on ne retrouve pas avec les autres poètes du monde grec, comme Hésiode et Homère. Nous avons vu en effet dans la section *Au-delà des mystères : des poètes d'une grande autorité*, qu'Orphée, Musée, Homère et Hésiode sont quatre personnages poétiques d'une grande importance. Toutefois, comme en témoigne la pièce des *Grenouilles*, Homère et Hésiode n'ont pas l'importance religieuse qu'eurent Musée et Orphée. On attribue à Homère le chant des armes et des vertus des hommes, et à Hésiode, le chant du travail de la terre. Il est vrai qu'Hésiode raconta une théogonie, mais on le place tout de même plus proche d'Homère que d'Orphée et Musée⁴⁹⁶. Pour leur part, ces derniers ont contribué de façon fondamentalement plus morale et religieuse à la vie des hommes : Aristophane prétend que Musée enseigna les oracles et les guérisons, tandis qu'Orphée enseigna les mystères et l'abstention de viandes/meurtres. Platon dira aussi que ces deux poètes ont caché la sophistique sous les rituels mystiques et les oracles⁴⁹⁷.

Un autre indicateur de ce rôle civilisateur des deux poètes mythiques se trouve dans le prologue de Diogène Laërce. L'auteur les identifie comme les premiers philosophes des Grecs, I, 3 et 5⁴⁹⁸. Orphée y est philosophe barbare par excellence. Ajoutons qu'au paragraphe 42 du premier livre, Diogène nous rapporte le registre des philosophes d'Hippobote⁴⁹⁹ dans lequel le premier à être nommé est Orphée.

Nous pouvons en déduire qu'Orphée et Musée passaient pour les ancêtres des philosophes, et pour avoir fourni à l'humanité une première forme de sagesse.

Un dernier passage dont nous discuterons va en ce sens. Il se trouve chez Horace, *De Arte Poetica*. Aux vers 391 à 401, Horace présente Orphée comme un personnage qui civilisa les hommes de la forêt, les faisant sortir de leur état de nature et leur enseignant les bases du comportement social, soit ne pas tuer les autres. Il mentionne aussi le végétarisme parmi les enseignements du poète mythique. Il semble qu'il

⁴⁹⁶ *Prot.*, 316d; *Apol.* 41a, où on nomme en ordre Orphée, Musée, Hésiode, Homère, comme dans les *Grenouilles*. On remarque aussi dans le *Rhésus* qu'Orphée et Musée sont tous deux nommés, 944-945.

⁴⁹⁷ *Prot.*, 316d.

⁴⁹⁸ Il parle d'un autre personnage dont nous n'avons pas parlé : Linus. West, 1983, le compte parmi les poètes mythiques dans son deuxième chapitre. Nous avons préféré l'exclure de la discussion, car son association aux rituels et croyances sur l'après-vie n'est pas aussi flagrante que celle d'Orphée et Musée.

⁴⁹⁹ Date environ de la fin du 3^{ème} S., début 2^{ème}.

ait tiré cette idée des *Grenouilles* d'Aristophane, en fournissant les deux interprétations possibles du passage : végétarisme et abstention du meurtre. Enfin, Orphée et Amphion, les deux personnages nommés dans le passage, passent pour avoir distingué le sacré du profane, le privé du public, et toutes sortes d'autres mœurs qui dictent la vie en communauté. D'ailleurs, ils sont nommés *vates* en fin de passage, v. 400.

Finalement, que nos poètes mythiques se présentent comme les fondateurs, créateurs ou introducteurs des mystères en fait aussi des personnages moraux, dans une certaine mesure. En effet, ils ont un enseignement qui relève du rapport entre l'homme et les dieux : ils connaissent une faute première, le démembrement de Dionysos, que les humains doivent expier par le rituel mystique. Un tel discours rappelle celui de l'instauration de sacrifices, rituels et jeux pour les dieux commandée par les *vates* chez Tite-Live et Cicéron. C'est avant tout Orphée qui introduisit les mystères, mais Musée fut le prêtre en chef à Éleusis⁵⁰⁰, ou encore le poète de ce rituel⁵⁰¹.

Ainsi, plus que tout autre poète grec, Orphée et Musée possèdent la caractéristique d'avoir civilisé les hommes, entre autres par des pratiques religieuses, les mystères, mais aussi par un enseignement moral, le végétarisme. Cette correspondance a très bien pu être reconnue par Lucrèce lorsqu'il voulut traduire la pensée d'Épicure au sujet de ces personnages.

Guérisons

Dans le cas des guérisons, nous devons nous référer principalement au même passage des *Grenouilles*, v. 1033, où on apprend que Musée enseigne aux hommes la guérison de maladies. La référence est assez claire à ce sujet.

On peut citer, pour Orphée, l'*Alceste* d'Euripide, v. 963 et suiv., qui semble suggérer que l'on connaissait des remèdes, φάρμακα, qui se trouvaient dans des livres attribués à ce poète. C'est aussi le cas du passage de Pausanias que nous avons cité plus tôt, IX, 30, 4, εὐρηκέναι νόσων τε ἰάματα.

Autrement, les rituels mystiques se présentent comme des catharsis, des purifications du mal. Dans une certaine mesure, ce sont des rituels expiatoires qui « chassent » le mauvais (la partie titanesque) et conservent le pur (la partie dionysiaque) pour s'assurer un bon lot dans l'au-delà. C'est en effet ainsi que se présentent les mystères chez Platon, par exemple *Rép.*, 364e-365a, où ils constituent des λύσεις et des

⁵⁰⁰ Diodore de Sicile, 4.25.

⁵⁰¹ Marbre de Paros, lignes 25 à 28, section A.

καθαρμοί. Il n'est pas question de maladies, mais il est tout de même possible de voir une certaine équivalence. En effet, dans le monde antique, la maladie peut être conçue comme le résultat d'une colère divine⁵⁰². Alors, tout comme la maladie doit être guérie en amadouant la divinité, les mystères avaient pour but de racheter une faute ancienne pour se concilier la divinité et ainsi avoir accès à un bon après-vie.

Prophéties

Concernant les prophéties, il est possible d'interpréter le discours eschatologique d'Orphée et Musée comme une sorte de prophétie. Ces discours prennent en effet la forme de mises en garde contre des peines éternelles, qu'il est possible d'éviter si l'on accomplit le bon rituel : l'initiation. Comme dans le cas des paroles gnomiques du *vates*, la prophétie prend à la fois la forme d'un oracle et d'un enseignement moral ou religieux. Cette interprétation peut s'appliquer au discours des mystères qui, d'une part, annoncent un état de choses futur après la mort, et d'autre part enseignent des pratiques à adopter pour éviter cet état de choses.

Nous devons aussi souligner le rôle prophétique que Musée eut à Athènes⁵⁰³. La pratique prophétique de cet Athénien mythique correspond exactement à ce que nous avons observé au sujet des *vates*. En effet, s'il est bien un rôle des *vates* démontré hors de tout doute, c'est celui de prophète.

Prêtrise

Pour cette section, il est facile de reconnaître la correspondance avec Orphée et Musée. Nous avons toutefois vu que le rôle de prêtrise n'est pas tellement bien attesté pour les *vates*. D'une part, il semble probable que ce soit le remaniement du terme par les poètes augustéens qui ait introduit une telle signification. D'autre part, la place des *vates* au festival des Saliens et leur ancien rôle dans les *Fratres Arvales* défendus par Bickel n'avaient rien d'absolu.

Néanmoins, s'il s'avère qu'à l'époque de Lucrèce on a connu un tel rôle pour les *vates*, il faudrait conclure qu'Orphée et Musée seraient pratiquement l'équivalent absolu des *vates* latins. En effet, Orphée et Musée se présentent comme des poètes dont les chants sont associés à la réalisation de rituels mystiques. S'il est vrai que les *vates* étaient des meneurs de chants dans les rituels, l'équivalence ne saurait être plus parfaite,

⁵⁰² Briau, 1985, p.385-386. C'est en apaisant le dieu qu'on pense pouvoir guérir de la maladie.

⁵⁰³ *Grenouilles*, vers 1033, Sophocle, fr. 1116, *Prot.*, 316d, et Pausanias 10.12.11, à mettre en relation à Hdt, 7.6.3.

puisque ce serait par leur poésie que les deux groupes, les *vates* et les poètes mythiques grecs, seraient associés aux rituels.

Importance de la versification dans leurs activités

Évidemment, l'importance de la versification dans les activités des *vates*, dont nous avons montré la réalité historique, s'applique à merveille aux personnages de Musée et Orphée, qui sont avant tout des poètes. Il faut reconnaître que ce n'est pas une caractéristique qui leur est propre, mais le but de cette section est simplement de montrer la cohérence qui s'établit entre Orphée, Musée et les *vates*. Ajoutons que Lucrèce connaissait certainement une des plus importantes preuves que nous avons montrées dans la discussion sur la versification des *vates* : le fragment d'Ennius, *Vorsibus quos olim Fauni vatesque canebant*.

Aspect religieux de leurs activités

Concernant l'aspect religieux des *vates*, nous avons vu qu'il avait la forme d'un rapport à la divinité ou d'une extase d'où ils tiraient leur inspiration : les Faunes dans le fragment d'Ennius, et de façon générale, une âme enflammée chez Cicéron.

Pour l'inspiration dont Cicéron parle, elle se retrouve à peu près chez tous les poètes archaïques, aussi bien Homère qu'Hésiode qui demandent toujours aux Muses, en début de poème, de leur donner l'inspiration et le savoir relatifs à ce qu'ils s'apprennent à chanter. Toutefois, il faut souligner que le rapport à la religion est plus fort chez Musée et Orphée que chez tous les autres poètes grecs. En effet, ils sont les descendants des Muses chez Platon⁵⁰⁴, d'où d'ailleurs ils tirent leur qualité de poète. Ils sont en ce sens beaucoup plus proches des dieux qu'Homère et Hésiode. De plus, ils passent pour les fondateurs de cultes mystiques, en plus d'être les poètes qui fournirent les textes nécessaires à l'accomplissement de ces rituels.

Ce caractère religieux très fort rappelle celui des *vates*, et distingue certainement nos poètes mythiques, dans la tête d'un Romain, des *poetae* comme Homère, Ennius, les tragiques, et toutes les formes de poésie savante qui circulaient à l'époque de Lucrèce. Rappelons d'ailleurs que cet aspect religieux ressort du passage de Lucrèce (*religionibus*, I, 109).

⁵⁰⁴ Rép., 364e.

Ennius et Lucrèce

Nous voulons démontrer dans cette section qu'Ennius ne peut pas être compté au nombre des *vates* de Lucrèce, contrairement à ce que certains auteurs ont compris du passage⁵⁰⁵.

Le monde des morts d'Ennius n'est pas celui des vates

Ce qui est frappant lorsqu'on lit les vers 101 à 126 du premier livre de Lucrèce, c'est qu'Ennius ne propose pas un monde des morts semblable à celui des *vates* dont Lucrèce parle. Selon eux, ce sont des *poenae aeternae* qu'on doit attendre dans la mort, v.111.

Ennius, quant à lui, fait plutôt référence, soit à la réincarnation, v. 115 à 117, soit à un monde des morts qui rappelle celui d'Homère, v. 122 et 123. C'est ainsi que Lucrèce décrit ce deuxième paradigme : « quo neque permanent animae neque corpora nostra, sed quaedam simulacra modis pallentia miris.⁵⁰⁶ »

Dans les deux cas, on est bien loin d'une attente de peines éternelles. Nous avons mentionné plus tôt, à la fin de la section sur les mystères d'Éleusis, que le monde des morts tel qu'Homère le décrit, et dont il est question aux vers 122 et 123, s'oppose fondamentalement au monde des morts orphique. Chez Homère, en effet, les âmes vont chez Hadès sans vie et le sort est le même pour tous, à l'exception de quelques héros⁵⁰⁷ qui seront honorés, et de quelques personnages qui seront punis à jamais pour avoir offensé les dieux⁵⁰⁸. Les autres se retrouvent tous sans conscience, et lors de sa catabase, Ulysse devra faire boire du sang aux âmes pour que celles-ci retrouvent la parole et reconnaissent le guerrier⁵⁰⁹. C'est seulement à Tirésias que Perséphone a permis de garder la raison, les autres volent çà et là comme des ombres, σκιάι ἄίσσουσιν⁵¹⁰. C'est ce même monde des morts que Lucrèce attribue à Ennius : *simulacra modis pallentia miris*.

Ennius est l'inspiration poétique de Lucrèce

Bien qu'il critique les idées d'Ennius, Lucrèce semble apprécier sa poésie. Par exemple, on peut lire au vers 117 du premier livre « *noster Ennius* », notre Ennius. Une telle mention ne peut manquer d'afficher une certaine affection du poète épicurien à l'égard de son prédécesseur. De la même façon, il dit des vers

⁵⁰⁵ Hardie, 1986, p.18., Wida, 2004, p.113.

⁵⁰⁶ « Où ne se glissent ni nos âmes, ni nos corps, mais des simulacres d'une pâleur étrange. » Traduction par Alfred Ernout.

⁵⁰⁷ Ménélas sera admis aux Champs Élysées, où il restera comme vivant pour l'éternité, *Odyssée*, IV, 363 à 369.

⁵⁰⁸ Tantale, Sisyphe et Tityos, mais ils sont des exceptions.

⁵⁰⁹ *Odyssée*, XI, 152-153, l'épisode avec sa mère.

⁵¹⁰ *Odyssée*, X, 490-495.

d'Ennius à propos de l'Achéron, v. 121, que ce sont des « *aeterni uersus* », des vers éternels. Cela semble bien indiquer une admiration de la part de Lucrèce pour les œuvres d'Ennius. Donc, bien que Lucrèce condamne la conception de l'après-vie d'Ennius, *qui n'est pas celle des vates*, il affiche un respect et un amour pour la poésie de celui-ci.

La littérature moderne nous indique les mêmes idées. Lucrèce peut être considéré comme un poète épique par « the relative elevation of the theme, the general tone of treatment, the approximate length, and the meter⁵¹¹ ». De ce fait, on dit de Lucrèce qu'il emprunta beaucoup d'éléments à son prédécesseur épique, Ennius⁵¹². Par exemple, Hardie affirme que cette influence se fait sentir au niveau linguistique⁵¹³, tandis que Harrison en voit les traces dans le proème du premier livre du *DRN*⁵¹⁴. Selon lui, pour l'épisode du sacrifice d'Iphigénie, Lucrèce travailla à partir de la tragédie d'Ennius du même nom.

Ennius se présente bel et bien comme le poète épique par excellence à l'époque de Lucrèce, puisqu'il est le premier à avoir adapté l'hexamètre grec à la langue latine, se délaissant du vers saturnien. Il s'inscrit lui-même dans une tradition homérique de la poésie, comme le suggère l'épisode de la visite d'Homère en rêve, et sa description de l'Achéron identique à celle homérique.

Nous ne pouvons donc vraisemblablement pas considérer Ennius comme un *vates*, d'une part parce qu'il n'est pas question chez lui de punitions éternelles, et d'autre part parce que Lucrèce semble plutôt apprécier Ennius. En fait, il me semble raisonnable de penser que Lucrèce reprend dans le passage l'opposition entre les *vates* et Ennius que ce dernier avait lui-même affirmée de son vivant. Nous avons vu qu'Ennius condamna la poésie des *vates* et leur mètre, ou plutôt condamna celle de Naevius en la comparant à celle des *vates*⁵¹⁵, en plus de critiquer leur énonciation superstitieuse de prophéties pour de l'argent.

Lucrèce reprend cette même opposition pour faire écho aux passages d'Ennius que ses lecteurs devaient connaître, *vatesque canebant* et *superstitiosi vates*. Ces vers sont cités par Cicéron⁵¹⁶ à plusieurs reprises,

⁵¹¹ Murley, 1947, p.346. On peut aussi se référer à Nethercut, 2014, p.435, qui fournit une revue de littérature.

⁵¹² Nethercut, 2014, p.435.

⁵¹³ Hardie, 1986 p.193

⁵¹⁴ Harrison, 2002.

⁵¹⁵ Dans la section *Importance de la versification dans leurs activités*, concernant les *vates*. Il n'est pas clair qu'il ait critiqué les *vates* en tant que tel. Il a plutôt utilisé le fait que ceux-ci n'étaient pas des poètes tout à fait accomplis pour rabaisser Naevius. Bickel, 1951, p.261 et 314.

⁵¹⁶ *Div.* I, 114, 132; *Brut.*, 71, 76.

par Varron⁵¹⁷ dans son étymologie de *vates* et par Quintilien⁵¹⁸, ce qui témoigne de leur popularité. Toutefois, cet écho n'était pas une référence directe aux *vates* eux-mêmes, devins qui utilisaient le vers saturnien pour leurs prophéties. Ce que Lucrèce souhaitait, c'était que l'on compte Orphée et Musée au nombre de ces devins, sur lesquels son prédécesseur avait versé tant de mépris. Et cela ne signifie pas que pour Lucrèce, le mot pouvait signifier pleinement poète. Au contraire, il cherchait plutôt à rabaisser Orphée et Musée au statut de simples *vates*, qui avaient déjà été placés à un rang inférieur à celui des poètes par l'utilisation que fit Ennius du terme.

Enfin, nous avons discuté en introduction du travail de la question des éléments originaux de Lucrèce et de ceux qu'il tira des écrits d'Épicure. On peut dire que d'assimiler ces poètes mystiques à la fonction de *vates* est une innovation tout à fait personnelle, une tournure du poète qui modifie les propos du philosophe grec pour les modeler afin qu'ils soient adaptés à une oreille latine.

Pourquoi ne pas les nommer explicitement ?

Il nous semble qu'il faille s'attaquer à cette question : pourquoi Lucrèce ne les aurait pas nommés explicitement ?

Premièrement, Lucrèce, comme nous l'avons souligné dans la section précédente, a probablement souhaité reprendre la distinction qu'Ennius avait établie entre lui-même et les *vates*, pour mettre au nombre des *vates* Orphée et Musée. Il lui fallait donc au moins utiliser le terme pour établir la référence.

Cependant, il aurait pu nommer les poètes malgré son utilisation du terme, par exemple dans une apposition, ou encore la seconde fois qu'il utilise le terme, vers 109. À ce sujet, j'ai deux hypothèses qui peuvent expliquer le silence de Lucrèce sur les noms d'Orphée et de Musée.

Il se pourrait d'abord que Lucrèce ait jugé que les nommer explicitement leur ferait un trop grand honneur. Si l'on suppose en effet qu'il y avait énormément de mépris pour ces figures dans le système épicurien, il est plausible que Lucrèce ait préféré taire leurs noms. Les poètes nommés chez Lucrèce, d'ailleurs, sont des poètes pour lesquels il semble avoir une certaine affection. Pensons à Ennius et à Homère, dans les vers que nous travaillons, ou Empédocle, I, 716⁵¹⁹.

⁵¹⁷ DLL, VII, 36.

⁵¹⁸ *Instituto oratoria*, 9.4.115.

⁵¹⁹ Admiration pour sa poésie, I, 731-732.

En second lieu, on peut y voir le scrupule néotérique du poète savant, qui réfère à certaines traditions obscures de façon oblique. Le non-dit a une esthétique plus attirante que les références explicites et claires. Lucrèce savait qu'un lecteur averti aurait tout de suite compris de qui il parlait dans ses vers.

Il est vrai que Lucrèce ne respecte pas une des caractéristiques principales de la poésie néotérique, soit une longueur réduite et un sujet léger. Au contraire, le poète compose une œuvre très longue dont le sujet se compare à ceux traités par les poètes épiques : la nature des choses⁵²⁰. Mais Lucrèce répond tout de même à l'exigence de poésie savante essentielle à une poésie de type alexandrine⁵²¹. En effet, son œuvre est fondamentalement savante, puisqu'elle expose un savoir philosophique assez complexe. De plus, elle met de l'avant une série de références à plusieurs mythes. En tant que poète savant, il a inséré dans le passage qui nous concerne une référence que seuls des yeux doctes auraient comprise du premier coup.

Orphée et Musée : vates par excellence chez les augustéens

Finalement, il m'apparaît important de développer une dernière idée qui permettra de conclure le travail. Dans la poésie latine sous Auguste, et dans la littérature qui suit cette époque, Orphée et Musée sont les *vates* par excellence. Nous verrons d'abord les poètes augustéens Virgile, Ovide et Horace, puis aborderons Valérius Flaccus et son *Argonautique*. Enfin, nous présenterons un passage de Tite-Live qui ne parle d'aucun de nos deux personnages, mais qui nous renseigne tout de même sur le lien entre *vates* et les cultes à mystères. Le but de cette section est de montrer que la littérature elle-même montre la correspondance entre Orphée, Musée et le *vates*.

Virgile

Chez Virgile, un passage très révélateur se trouve au vers 669 du VI^{ème} chant de l'Énéide. Musée y est appelé *optime vates*. Dans son édition du livre, Paul Veyne mentionne que cette expression est une simple formule de politesse⁵²². Cette lecture n'est toutefois pas la plus répandue.

Les références à d'autres parties du texte qu'il donne pour appuyer son idée sont exactes, mais il reste qu'en commentant ainsi le passage, il passe à côté d'un trait essentiel à la scène⁵²³. La rencontre avec

⁵²⁰ C'est d'ailleurs ce savoir que révéla Homère à Ennius, *DRN*, I, 126.

⁵²¹ Statius dira d'ailleurs, *Silv.*, 2.7.76 : « docti furor arduus Lucreti ». Il répond aussi à d'autres critères. Citons par exemple, *DRN*, I, v. 925 à 927, qui rappellent les consignes données par Apollon à Callimaque dans le proème de ses Aitia. Le dieu dit à Callimaque : « This too I bid you; tread a path which carriages do not trample; do not drive your chariot upon the common tracks of others, nor along a wide road, but on unworn paths, though your course be more narrow. » Trad. de C.A. Trypanis (1958).

⁵²² Paris, Belles Lettres, 2013, Chant VI, note 70. Il donne en référence XI 294, XII 48, et Horace *Épîtres*, I, 16, 1.

⁵²³ Les arguments que je présenterai sur ce sujet sont tirés en grande partie de Winkler, 1987.

Musée au chant VI est un moment décisif dans l'œuvre, puisque c'est ce personnage athénien qui montrera à Énée où est Anchise, afin que ce dernier lui révèle sa destinée et celle de Rome. La solennité du passage laisse croire que les personnages le sont tout autant et que la place de Musée dans ce chant n'est pas laissée au hasard, tout comme le titre qui lui est dévolu.

Vates n'est jamais autant présent qu'au chant VI⁵²⁴. C'est aussi dans ce chapitre de son œuvre que Virgile, selon Newman, retravaille le plus le concept de *vates*, ce qui est logique vu son importante présence. Également, au chant VI, vers 12, Apollon est lui-même appelé *vates* pour la première fois. Ajoutons que c'est au début du chant VII, juste après l'épisode de Musée, que Virgile se nomme lui-même, et pour la seule fois, *vates*⁵²⁵. Cela donne l'impression que c'est seulement à la suite de son travail de réhabilitation du terme que Virgile accepte enfin de l'appliquer à lui-même. Dans ce cas, on confirme l'intuition de Newman selon laquelle c'est au VIème chant que Virgile fait de *vates* un mot solennel.

Enfin, ce qui est remarquable, c'est que l'utilisation du terme pour décrire Musée en est la dernière occurrence du chant. Cela montre en quelque sorte qu'on fait face à un moment culminant du développement du rôle du *vates* que Virgile opère dans ce chant. Ainsi, non seulement l'épisode est un point tournant dans l'intrigue, mais on y retrouve aussi l'*optimus usus* du terme, constituant du même coup un autre moment tournant, cette fois dans l'utilisation de *vates*.

Il faut également remarquer que Musée est représenté comme étant plus grand que tous ceux qui l'entourent. C'est aussi une marque de l'utilisation de la figure de Musée comme exemple du plus excellent *vates*, puisque cette image a pour but de le comparer à un héros⁵²⁶. Il n'est pas seulement nommé *optimus*, mais il est aussi décrit comme tel.

Tous ces éléments convergent en direction d'une lecture qui ne fait pas de la formule *optime vates* une simple apostrophe polie, mais plutôt une affirmation de la prise de Musée pour modèle poético-vatique⁵²⁷.

Autrement, concernant Orphée, on peut renvoyer à l'œuvre de Marie Desport, *L'incantation virgilienne : Virgile et Orphée*⁵²⁸. Pour elle, Orphée se présente comme la figure poétique par excellence pour Virgile, entre autres grâce à la puissance de son chant et son action sur la nature. Elle travaille beaucoup à partir

⁵²⁴ II, 1 occurrence; III, 8 occurrences; IV, 2 occ.; V, 2 occ.; VI, 16 occ.; VII, 4 occ.; VIII, 2 occ.; XI, 1 occ.

⁵²⁵ VII, 41. Newman, 1967, p.34.

⁵²⁶ Winkler, 1987, p.659.

⁵²⁷ C'est la conclusion de Winkler.

⁵²⁸ 1952. Comme le titre l'indique, leur rapport est étudié tout au long de l'œuvre, mais certaines sections touchent davantage au sujet : 1ère partie, chapitre III, section II et chapitre V, section II, 3; 2ème partie, chapitre I, section III et chapitre II, section I.

des *Bucoliques*, et de la place importante qu'a le mythe d'Orphée et d'Eurydice dans le 4ème chant des *Géorgiques*.

Elle reconnaît aussi la place centrale d'Orphée dans l'Énéide et dans la catabase d'Énée. Pour elle, l'omission d'Homère est signe que Virgile voulut se rattacher à une autre tradition poétique, incantatoire, dans laquelle s'inscrivait le rôle du *vates*⁵²⁹. Orphée représentait bien cet idéal incantatoire, puisqu'il avait une poésie qui enchantait les choses animées ou non, ainsi que les dieux⁵³⁰.

Dans les *Bucoliques*, Orphée apparaît comme un modèle poétique, du moins comme un poète auquel il est digne de se comparer. IV, 55 et 57, Virgile annonce que nul ne le surpasserait par les chants, ni Orphée, ni même Linus. On voit qu'Orphée est une figure poétique importante pour Virgile, puisque surpasser le personnage grec par la poésie est une chose digne de mention.

Le vers 30 du chant VI amène le même commentaire. Le chant de Silène, si puissant qu'il fait danser les fauves et les chênes – comme Orphée d'ailleurs – est comparé au chant d'Apollon et à celui d'Orphée. Virgile juge le chant de Silène meilleur, mais le passage montre encore une fois la place d'Orphée comme référence poétique dans l'univers bucolique de Virgile.

Les deux autres occurrences du nom d'Orphée, III, 46 et VIII, 55-56, n'expriment rien d'extraordinaire.

Je me suis appliqué à montrer l'importance d'Orphée dans la poésie de Virgile pour illustrer l'idée suivante : Virgile, en même temps qu'il prend Orphée – et quelques autres poètes mythiques⁵³¹ – comme modèle poétique, propose un nouveau terme qui inscrit ce modèle poétique dans le vocabulaire : *vates*. Par la place qu'Orphée a dans la poésie de Virgile, on peut déduire qu'il représente en quelque sorte cet idéal de *vates*, s'il ne l'incarne pas éminemment.

Horace

Dans *De Arte Poetica*, Horace utilise le terme *vates* à deux reprises, vers 24 et 400. À la première utilisation qu'il en fait, c'est à lui-même qu'il réfère. La seconde utilisation réfère quant à elle à Orphée et Amphion, deux poètes dont la caractéristique principale fut de civiliser les hommes. Il y a là quelque chose de très net : Orphée et Amphion sont des *vates*, tout comme Horace.

⁵²⁹ P.354 à 357

⁵³⁰ Catabase orphique, et dans les Argonautes, Orphée faisait partie de l'équipage pour ses chants face aux sirènes. Linforth, 1941, p.7-8, qui présente *Schol. Apollon. I*, 23 Wendel (*Test. 5*), et *Schol. Pind.*, Pyth. IV, 176, Drachmann (II, 139, 15 = *Test. 58*).

⁵³¹ Linus, Arion.

Ailleurs dans le poème, il utilise le terme *poeta*. C'est donc seulement en ces deux endroits précis qu'il préfère le terme *vates*. Cela traduit un désir de donner à Orphée et Amphion – ainsi qu'à lui-même – un titre plus élevé, différent de celui de poète normal. D'ailleurs, la tâche que se donne Horace dans ce poème est celle d'enseigner les techniques du poème, comment le poète doit-il se former et comment doit-il composer⁵³². Toutefois, il ne souhaite pas écrire lui-même de la poésie⁵³³. Il semble ainsi vouloir être distingué des poètes auxquels il s'adresse. Horace enseigne l'art qu'il ne pratique pas tout à fait et possède un savoir, à la manière d'Orphée et Amphion qui ont civilisé les hommes. En ce sens, il est plutôt *vates* que *poeta*.

Enfin, il semble que les autres poètes, comme Homère et Tyrtée, ne fassent pas partie des *vates*, puisqu'ils arrivent dans l'histoire de l'humanité après la civilisation accomplie par les poètes mythiques, v. 401.

Ainsi, il y a pour Horace correspondance entre la figure d'Orphée et celle du *vates*. La façon dont Horace applique le terme à lui-même confirme cette correspondance. En effet, le *vates* est le poète enseignant, véhicule d'un savoir, dont Orphée, Amphion et lui-même sont des exemples. Ils se distinguent des poètes traditionnels qui pratiquent la poésie comme un art. Encore une fois, Orphée se présente comme un *vates* pour les Augustéens.

Ovide

Dans le cas d'Ovide, une preuve suffisante se révèle à l'étude de l'occurrence du terme dans ses *Métamorphoses*.

À travers le recueil de poèmes, on compte quelque 28 occurrences de *vates*. Toutefois, ce qui est remarquable, c'est que parmi elles, plus du tiers désignent Orphée. En effet, il est appelé *vates* 10 fois dans la totalité de l'œuvre.

L'information fut trouvée chez Jocelyn, 1995, mais j'ai vérifié moi-même, et c'est bien le cas. En effet, dix utilisations apparaissent dans les livres 10 et 11, et désignent toutes Orphée⁵³⁴.

⁵³² V. 306 à 308 : « docebo, (munus et officium) / unde parentur opes, quid alat formetque poetam, / quid deceat, quid non, quo virtus, quo ferat error. ». « J'enseignerai (la tâche et le rôle du poète), d'où les œuvres naissent, ce qui nourrit et forme le poète, ce qui convient, ce qui ne convient pas, où amène la vertu, où amène l'erreur. »

⁵³³ V. 306 : « nil scribens ipse ». « Sans rien écrire moi-même. »

⁵³⁴ Les dix occurrences en question sont : 10.12, 10.82, 10.89, 10.143, 11.2, 11.8, 11.19, 11.27, 11.38, 11.68.

Il y a dans les métamorphoses près de 12 000 vers⁵³⁵. Parmi ceux-ci, on ne retrouve jamais une densité aussi importante du terme *vates* que dans les vers qui traitent d'Orphée, soit le livre 10 et le premier poème du livre 11. La seconde plus grande concentration est dans le quinzième livre, où on a six occurrences en 879 vers. Ce nombre contraste avec les 10 occurrences en 824 vers de la section portant sur Orphée⁵³⁶. Il n'y a, à vrai dire, aucune concentration du terme comparable à cette dernière dans l'œuvre.

Donc, pour Ovide, Orphée est avant tout un *vates*, et il est le plus à même d'être qualifié ainsi.

Valerius Flaccus

Ce qui nous intéresse chez Valerius Flaccus est son *Argonautique*. Dans cette œuvre, Orphée apparaît encore comme un *vates*. Le terme, dont on compte 16 occurrences en tout, signifie généralement prophète⁵³⁷. D'ailleurs, il qualifie fréquemment Mopsus⁵³⁸, prophète important dans la mythologie grecque. Autrement, c'est Orphée qui est qualifié de *vates* à trois reprises : I, vers 277, et IV, vers 341 et 348.

Sans être le témoignage le plus impressionnant, il confirme une fois de plus qu'Orphée peut être considéré comme un *vates*, bien qu'il ne se présente pas comme un prophète dans l'œuvre, mais plutôt comme un poète⁵³⁹. Pourtant, dans le reste du poème, *vates* signifie prophète.

Tite-Live

La discussion sur Tite-Live ne touchera pas aux personnages d'Orphée et Musée. Ce qui nous intéresse, c'est plutôt l'utilisation de *vates* que fait Tite-Live en lien avec des cultes bacchiques au livre 39. Il appellera dans ce livre le personnage introducteur de ces cultes en Étrurie un *vates*. Il est cependant vrai qu'il nomme aussi cet homme un *sacerdos*, dont la fonction est beaucoup plus à même de représenter adéquatement le rôle du prêtre mystique. Toutefois, c'est le caractère religieux du *vates* qui ressort ici, et qui apparaît adéquat aux yeux de l'écrivain pour un homme responsable de mystères bacchiques.

⁵³⁵ 11 995, si mon calcul est exact.

⁵³⁶ Nous comptons le livre 10 et le premier poème du livre 11.

⁵³⁷ I, vers 5, 28, 210, 410; II, vers 217, 316 (prêtresse d'Apollon), 439 (cette occurrence est plus complexe, elle apparaît dans un segment sur les mystères de Samothrace, il n'est pas clair de qui il est question); III, vers 217 (plutôt poète), 301, 397; IV, vers 445, 546; VI, vers 114.

⁵³⁸ I, 210, 410; III, 397; IV, 546;

⁵³⁹ I, vers 187.

En 39.8, Tite-Live parle d'un homme grec, qu'il appelle *vates* et *sacrificulus*. Cet homme, qui était allé en Étrurie, nous dit Tite-Live, n'avait pas amené avec lui les arts des Grecs pour la culture du corps et de l'esprit. Son rôle était plutôt de présider à des rituels occultes : « occultorum et nocturnorum antistes sacrorum⁵⁴⁰ ». Ces *nocturna et occulta sacra* pourraient être des mystères tels que les pratiquaient les Grecs. Le long passage des chapitres 8 à 22 de ce livre raconte un scandale de bacchanales. Les rites occultes dont Tite-Live parle étaient donc eux aussi associés à Bacchus, comme les mystères grecs.

Les termes *sacrum* et *occultus* suggèrent des cultes à mystères, mais ne les impliquent pas nécessairement. Toutefois, le terme *initiatu*s pointe fortement en direction de cultes mystiques. C'est en effet une des deux grandes acceptions du terme. Tite-Live l'utilise lorsqu'il parle d'initiations aux cultes bacchiques, en 39.14.8 (*Bacchis initiatus*)⁵⁴¹. C'est également le terme *initiatu*s qui est utilisé par Cicéron en parlant des mystères d'Éleusis, *Leg.*, II, 36.

Le lien entre Bacchus et ces cultes mystiques est suggéré par la présence de bacchantes. Tite-Live mentionne en effet en 39.13.12, en lien avec ces rituels, des femmes habillées en bacchantes (*matronas Baccharum habitu*). Mentionnons enfin que la plupart des traductions consultées traduisent *occulta sacra* par cultes ou rituels à mystères⁵⁴².

Rien ne nous indique que ces mystères ont une fonction eschatologique ni qu'ils sont liés d'une quelconque façon à Orphée. Toutefois, il est définitivement question dans le passage de cultes mystiques, dont témoigne la relation à Bacchus que nous avons montrée. En effet, nous avons vu plus tôt dans la section sur les mystères que Bacchus était associé aux rituels mystiques⁵⁴³. Enfin, chez Tite-Live, le mot *mysterium* n'apparaît pas. Cela suggère que l'équivalent qu'il utilisait en latin était *sacrum occultum*.

Conclusion

Notre exposé de la fonction historique des *vates* a révélé trois activités qui semblent avoir été réellement pratiquées par ces personnages : une fonction médicale, une fonction prophétique et une fonction gnomique. Quant à la fonction de prêtrise, nous l'avons rejetée. Pour saisir les *vates* sous tous leurs aspects, nous avons aussi montré qu'à ces fonctions, il fallait ajouter une pratique de la versification ainsi

⁵⁴⁰ « (Il est) responsable de choses sacrées nocturnes et occultes. »

⁵⁴¹ Aussi, 39.10.2., *Bacchis initiari*, et 39.11.7, *sacris initiari*.

⁵⁴² *Collection des Auteurs latins sous la direction de M. Nisard*, Oeuvres de Tite-Live, t. II, Paris, Firmin Didot, 1864 ; William A. McDevitte. York Street, Covent Garden, London. 1850; Canon Roberts. New York, New York. E. P. Dutton and Co. 1912; B. O. Foster, William Heinemann, Ltd. 1936, traduit plutôt par « secret rites ».

⁵⁴³ Voir, par exemple, la section *Les mystères en général : un rituel eschatologique*. Rappelons qu'Orphée fut déchiqueté par des bacchantes selon certaines versions de sa mort.

qu'un rapport au divin, qui prenait la forme d'une extase ou d'une association à la divinité. Nous nous sommes ensuite appliqués à montrer que toutes ces caractéristiques pouvaient être attribuées aux personnages d'Orphée et Musée. Ainsi, nous pouvons considérer que ces poètes mythiques, qui avaient dans le monde grec un statut plus religieux et moral que les autres figures poétiques majeures comme Hésiode et Homère, pouvaient être appelés des *vates* de façon cohérente.

Ensuite, nous avons voulu démontrer qu'Ennius ne pouvait pas être compté au nombre des *vates*. Celui-ci, d'une part, ne véhiculait pas un monde de l'après-vie où des punitions éternelles attendent les impies, et d'autre part, plutôt que de provoquer un mépris de Lucrèce à son égard, il incarnait plutôt un des idéaux poétiques de l'épicurien. Nous avons même supposé que Lucrèce faisait référence à l'utilisation péjorative qu'Ennius fit de *vates*, pour ainsi mettre au nombre des *vates* les personnages d'Orphée et Musée.

Finalement, nous avons exposé quelques passages tirés de différents auteurs (Virgile, Horace, Ovide, Valerius Flaccus et Tite-Live), pour tenter de montrer dans quelle mesure Orphée et Musée se présentaient dans la littérature latine comme les *vates* par excellence. Les passages des poètes ont été très révélateurs, en particulier le chant VI, v. 669 de l'Énéide, et les livres 10 et 11 des *Métamorphoses* d'Ovide. Les passages d'Horace et de Valerius Flaccus ont révélé une correspondance moins forte, mais tout de même considérable. Finalement, bien qu'il ne parle pas d'Orphée, Tite-Live nomme *vates* un homme responsable de mystères bacchiques, mystères dont nous avons vu l'association avec Orphée dans la section *Orphée lié aux mystères*.

Cette dernière ligne d'argumentation ne se voulait pas une preuve en soi de l'identification d'Orphée et Musée aux *vates* de Lucrèce. Les éléments essentiels et fondamentaux à la démonstration étaient plutôt la tension qui existait entre le discours de l'après-vie associé à Orphée et Musée et le discours de la mortalité de l'âme chez Épicure. Cette tension s'est révélée accrue par le terrain commun sur lequel les deux complexes d'idées évoluaient : la pratique du rituel et sa justification. Ce dernier chapitre avait pour but d'approfondir et d'ancrer notre hypothèse dans une analyse du *vates* historique. Nous avons ainsi révélé que, d'une part, l'association entre nos poètes mystiques et les *vates* était cohérente en théorie (4 fonctions, importance de la versification, aspect religieux de leurs pratiques), et, d'autre part, qu'elle était réellement utilisée par les auteurs latins que nous avons présentés.

Conclusion Générale

Nous devons maintenant conclure. Nous avons pour but de démontrer que les *vates* dont Lucrèce parle dans *DRN*, I, v. 102 à 110, n'étaient pas des prophètes quelconques du monde latin, mais nul autre que les fameux poètes mystiques Orphée, Musée et, s'il est question d'Éleusis, d'Eumolpe. Ces poètes promettaient des peines éternelles dans la mort pour ceux qui n'avaient pas été initiés aux rituels mystiques.

L'approche choisie était de faire un portrait général de la philosophie épicurienne, et ainsi de montrer les tensions qui s'inséraient entre ce système de pensée et les croyances liées à l'après-vie qui étaient associées aux poètes Orphée et Musée. Ultimement, nous voulions illustrer qu'Épicure avait certainement parlé de ces personnages mythiques en les critiquant, critique que Lucrèce avait reprise au début de son poème.

Pour ce faire, nous avons abordé deux questions essentielles au bonheur pour Épicure : la peur de la mort et la peur des dieux. D'une part, nous avons montré que selon Épicure, l'âme est mortelle. Il n'y a donc pas lieu de craindre des punitions éternelles après notre mort si on vit une vie impie ou qu'on n'accomplit pas tel ou tel rituel. D'autre part, nous avons montré que les dieux, selon Épicure, sont totalement indifférents à la vie humaine. Il n'y a donc pas lieu de craindre leurs actions. Dans le cadre du travail, bien que cela ne soit pas dit explicitement dans les textes consultés, cette idée s'applique à la question de l'après-vie, puisque ce sont les dieux qui distribuent les bons et mauvais sorts chez Hadès. Toutefois, les dieux n'ont rien à faire de nous. Il n'y a donc pas de raison pour craindre des punitions qui nous seraient imposées par ceux-ci dans le monde des morts.

Ces punitions qui nous attendent chez Hadès, et dont il est question dans les vers de Lucrèce, sont vraisemblablement les punitions dont les rituels mystiques se sont révélés être la solution⁵⁴⁴. En effet, c'est en participant à des rituels mystiques, dont le plus connu est probablement Éleusis, qu'il est possible de sauver notre âme de mauvais traitements éternels. Épicure, au contraire, souhaitait mettre fin à la peur de ces punitions non pas en encourageant la participation à des rituels sotériologiques, mais plutôt en montrant que les punitions de l'après-vie étaient des faussetés. Il faut donc qu'il ait critiqué ces croyances

⁵⁴⁴ On peut citer Plut. *Non Posse*, 1104B-1105B, qui témoigne d'ailleurs de la tension entre le système de croyances mystiques et le système épicurien. Dans ce passage, Épicure et les initiations mystiques sont présentés par Plutarque comme cherchant tous deux à délivrer les hommes de la crainte de ces punitions éternelles. Épicure le fait par son discours sur la mortalité de l'âme, les initiations mystiques le font sur la base d'une promesse eschatologique résultant de l'accomplissement du rituel.

qui jetaient le trouble dans l'âme de ses contemporains, et qui s'opposaient directement à une idée essentielle de son système.

Nous avons aussi illustré que ces croyances sur l'après-vie circulaient probablement dans des poèmes, qui étaient associés aux noms d'Orphée et Musée. En effet, ces personnages se sont révélés être les poètes eschatologiques par excellence par leurs nombreuses relations aux rituels mystiques. Ils en sont les introducteurs en Grèce ou encore les poètes officiels, et ils ont souvent présidé aux cultes, selon les différentes versions des mythes qui entourent la fondation de ces cultes et les poètes eux-mêmes. Ce qui est certain, c'est qu'ils sont intimement liés aux rituels mystiques. Mais au-delà de leur association aux initiations, nous avons aussi montré qu'ils sont les poètes par excellence concernant l'après-vie⁵⁴⁵. De plus, nous avons expliqué en quoi ce discours sur l'après-vie était nécessairement accompagné d'une certaine peur de la mort⁵⁴⁶.

De cette peur de la mort inhérente aux cultes mystiques dont nos poètes étaient les porte-paroles, et de la critique d'Épicure sur la poésie que nous avons exposée au premier chapitre, il semble certain qu'Épicure ait dénoncé ces poètes. En effet, la critique de la poésie chez Épicure se présente fondamentalement comme une critique concernant les faussetés racontées par cet art. Or, non seulement la poésie d'Orphée et de Musée racontait des faussetés sur les dieux, mais elle en racontait aussi sur la mort. Ainsi, elle traitait des deux grandes peurs auxquelles s'adresse la philosophie du jardin. Et ce que disait la poésie de ces personnages n'était rien pour rassurer les hommes, puisque c'était en raison de la peur de la mort et de l'action des dieux chez Hadès que les gens pratiquaient les cultes mystiques. Il apparaît donc assez clair qu'Épicure fut concerné par ces figures poétiques et les croyances qui leur étaient associées. Lucrèce aurait ainsi repris la condamnation d'Épicure à l'égard de ces personnages poétiques.

Toutefois, leur affrontement s'étend plus loin que sur le seul terrain de l'idéologie. C'est dans la question du rituel qu'apparaît la preuve indéniable d'un intérêt d'Épicure pour une critique à l'endroit de ces poètes. En effet, Épicure encourageait de façon générale la participation à différents rituels, parmi lesquels les mystères⁵⁴⁷. Toutefois, cette participation impliquait un rejet des croyances traditionnelles qui y étaient associées, c'est-à-dire un rejet de la conciliation de la divinité⁵⁴⁸. Il proposa donc une nouvelle justification

⁵⁴⁵ Dans la section *Une autorité certaine en matière d'eschatologie*. Pensons entre autres à la *Catabase* d'Orphée, qui en fait le personnage le mieux qualifié (avec Pythagore) pour traiter de ce qui attend les âmes chez Hadès.

⁵⁴⁶ Dans la section *Peur de la mort dans l'« orphisme »*.

⁵⁴⁷ Probablement même les mystères d'Éleusis.

⁵⁴⁸ Les rituels mystiques n'étaient en rien différents des autres cultes à ce niveau. Tablette orphique D1 Pelinna, selon classification d'Edmonds, 2011a, ligne 2 : « Dis à Perséphone... »

du culte qui était cohérente avec son système, justification dont nous avons essayé de faire un portrait dans la section *Articuler la piété traditionnelle avec la philosophie d'Épicure : la place du culte et des dieux*. Ainsi, s'il avait encouragé ses disciples à prendre part à des rituels mystiques, il avait dû, du même coup, les mettre en garde au sujet des raisons eschatologiques qui justifiaient traditionnellement ces cultes. Dans cette optique, il devait avoir parlé d'une façon ou d'une autre des deux poètes (trois si on inclut Eumolpe) qui étaient les porte-paroles les mieux connus de ces croyances. Enfin, répétons que, du fait qu'ils étaient des poètes, ils ont probablement attiré encore plus violemment les critiques d'Épicure.

C'est donc sur un double front qu'Épicure et les poètes Orphée et Musée étaient adversaires. D'une part, fondamentalement, les deux ensembles de croyances proposaient des discours radicalement opposés au sujet de l'après-vie : survie de l'âme et punition pour Orphée et Musée, contre mortalité de l'âme et absence de souffrance dans la mort pour Épicure. Ces punitions éternelles sont bien celles dont parle Lucrèce, et ajoutons qu'elles sont données par les dieux. Mais d'autre part, le discours sur l'après-vie d'Orphée et Musée était proféré dans un contexte qui importait à Épicure : le culte et sa justification. Ainsi, en plus du fait que les poèmes d'Orphée et Musée contenaient des discours contradictoires avec la pensée épicurienne sur un de ses sujets fondamentaux, c'est-à-dire la peur de la mort et la mortalité de l'âme, cet ensemble de croyances mystiques servait de justification à des rituels dont Épicure avait voulu encourager la participation, avec un impératif de rejet de leurs croyances troublantes pour l'âme.

De par cette tension flagrante entre les personnages d'Orphée et Musée, qui incarnent les voix poétiques du complexe de croyances auquel s'opposent et Épicure, et son système, le philosophe avait dû avoir développé une critique à leur égard dans ses écrits. Cette critique, on la retrouve chez Lucrèce, qui reprend la forme péjorative du mot *vates* telle qu'Ennius l'avait utilisée, pour l'appliquer cette fois aux poètes mythiques grecs et ainsi les mettre au rang des pseudo-poètes.

Finalement, nous avons voulu montrer dans le troisième chapitre que le titre de *vates* est loin de ne pas convenir à ces personnages. En effet, leur rôle plus religieux⁵⁴⁹ que les autres poètes du monde grec en font des candidats idéaux pour le titre de *vates*. C'est d'ailleurs ce qu'a confirmé l'étude de certains auteurs romains.

Cette étude aura permis d'une part de mieux saisir la philosophie épicurienne dans son rapport au culte en général, mais aussi aux initiations mystiques. De plus, elle aura révélé un intérêt d'Épicure pour traiter des poètes associés aux initiations mystiques de l'antiquité grecque dans sa philosophie. En outre, nous

⁵⁴⁹ Ajoutons l'aspect médical et prophétique de leurs pratiques.

espérons avoir éclairé un passage du *DRN* dont les interprétations étaient quelque peu insatisfaisantes. En effet, la traduction traditionnelle de *vates* par « prophète » aux vers 102 et 109 du premier livre laissait planer un mystère quant à l'idée exacte de Lucrèce. Il était difficile d'identifier de quels prophètes Lucrèce pouvait parler. Le mystère était d'autant plus grand qu'on avait tendance à penser que les personnages auxquels faisait référence Lucrèce étaient latins. Au contraire, ces *vates* sont des personnages grecs qui étaient depuis longtemps associés à la question de l'après-vie, de l'immortalité de l'âme et de punitions éternelles chez Hadès : Orphée et Musée⁵⁵⁰.

Comme nous l'avons soulevé dans la *Conclusion provisoire II*, il y a une autre raison de penser qu'Épicure aurait eu intérêt à condamner les croyances liées aux mystères. Cela découle d'une observation faite pendant l'étude des sources et d'un fait assez connu de la philosophie épicurienne. L'observation est celle que nous avons faite au sujet du double discours qu'on retrouve concernant les mystères dans les sources antiques⁵⁵¹. On retrouve en effet un discours élogieux et un autre rempli de mépris. Nous avons voulu expliquer cette différence non pas par des opinions divergentes d'un auteur à l'autre au sujet des mystères en général, mais plutôt par le fait que selon qu'on est devant un éloge ou un mépris, il n'est pas question des mêmes mystères. Lorsqu'on voit un éloge des mystères d'un auteur attique, il doit être question des mystères d'Éleusis, institution hautement estimée dans l'antiquité. Lorsqu'on est devant un mépris ou une critique, il doit être question des mystères privés, comme ceux que la mère d'Eschine pratiquait avec son fils⁵⁵². Nous en avons déduit que ces mystères privés devaient être plus répandus dans les couches inférieures de la société, et que leur pratique était vue comme vile et superstitieuse. Le fait connu de la philosophie épicurienne, quant à lui, est l'aspect non élitiste de la secte du jardin⁵⁵³. De ce fait, nous avons proposé qu'Épicure, qui recrutait dans les couches moins nobles de sa société, avait été encore plus concerné par les mystères en général que les autres philosophes qui essayaient d'acquérir une clientèle noble. Ainsi, cela nous donnerait une raison de plus pour penser qu'Épicure traita des poètes mystiques dans ses écrits. Il faudrait toutefois s'intéresser à la question plus en profondeur.

Mise à part la question fondamentale du travail, notre recherche s'est aussi intéressée à certains enjeux du système épicurien. Par exemple, la participation aux rituels traditionnels et publics que nous avons discutée pour les épicuriens peut paraître à première vue surprenante. En effet, Épicure a parfois été

⁵⁵⁰ Comme nous le répétons régulièrement, on peut ajouter Eumolpe si l'on pense qu'il est question d'Éleusis.

⁵⁵¹ Voir entre autres dans la section *Orphée, Musée et Eumolpe liés à Éleusis*, le traitement d'un passage du *Rhésus*, Pseudo-Euripide, et d'un passage du *Contre Aristogiton*, Pseudo-Démosthène.

⁵⁵² Démosthène, *Ambassade*, 199.

⁵⁵³ Par exemple, DL, X, 3, 10, 21. Sa secte était composée de femmes et d'esclaves.

identifié comme un athée par ses contemporains. De plus, lorsque l'étude de l'épicurisme se fait à travers le plus gros document qui nous est parvenu, le *DRN* de Lucrèce, il est difficile de penser qu'Épicure lui-même ait participé à des cultes. Toutefois, bien que nous ne soyons pas les premiers à avoir proposé une pratique des cultes traditionnels par Épicure⁵⁵⁴, nous avons présenté une étude de tous les sources et documents que nous avons su trouver au sujet de la pratique du culte par les épicuriens, sans omettre ceux qui semblaient en contradiction avec notre idée. Nous avons ainsi présenté des témoignages d'épicuriens, en particulier Philodème. Celui-ci affirmait sans ambiguïté la participation aux cultes par son maître lui-même. Ensuite, nous avons montré que la plupart des critiques d'Épicure s'attaquaient non pas à son refus de pratiquer les rituels publics, mais plutôt à la contradiction apparente entre la position théologique d'Épicure et sa participation aux cultes. Cette critique fait évidemment sens dans la seule mesure où Épicure encourageait effectivement la pratique des rituels traditionnels. Finalement, les données archéologiques se sont révélées probantes, entre autres pour la prise en charge d'offices religieux par des épicuriens.

Nous avons ensuite tenté de présenter la justification qu'Épicure aurait pu donner pour la participation aux cultes. Puisque le fondateur du jardin rejetait les raisons traditionnelles, il fallait trouver d'autres motifs qui donnaient sens à la pratique du rituel. En nous basant principalement sur le *De Pietate* de Philodème et le papyrus d'Oxyrhynque, nous avons esquissé des possibilités de justification du culte. D'abord, le culte permet de mieux saisir la notion parfaite des dieux, ce qui procure du plaisir à l'épicurien. Ce plaisir, et la meilleure saisie de la notion pure du dieu, permettent au sage un rapprochement avec le divin tout au long du rituel. En effet, le plaisir et la bonne notion des dieux permettent tous deux aux mortels de vivre comme un dieu parmi les hommes, puisque le premier est essentiel à la bonne vie épicurienne, et la seconde est essentielle pour atteindre l'ataraxie.

Nous avons aussi abordé la question de la poésie dans le système épicurien. Les travaux centraux à ce sujet étaient ceux d'Asmis et d'Obbink. Nous avons montré qu'il y aurait eu place à l'appréciation de la poésie, et peut-être même à sa pratique de façon occasionnelle. Bien qu'on puisse expliquer la composition d'épigrammes par Philodème, il est toujours difficile de savoir comment Lucrèce a pu se justifier d'écrire une si vaste œuvre en vers.

Concernant les mystères, nous ne prétendons pas avoir montré grand-chose de nouveau, ni même pour Orphée et Musée. La fonction eschatologique d'Éleusis est assez bien connue et documentée. Il en va de

⁵⁵⁴ Obbink a été à ce sujet un auteur important pour notre recherche, en particulier 1996. Voir aussi Hadzsits, 1908. Rist, 1972, p. 156 et suiv.

même pour les mystères en général et les cultes bacchiques. Toutefois, notre étude a voulu mettre l'accent sur l'idée de la peur de la mort dans ce système de croyances. Nous avons ainsi expliqué que pour exister, un culte eschatologique doit fondamentalement résoudre une crainte vis-à-vis de l'après-vie. C'est donc que les rituels mystiques dépendaient d'une crainte de châtiments après la mort pour exister et trouver des participants. Le papyrus de Derveni fut notre document littéraire pour montrer l'existence effective de ces craintes⁵⁵⁵.

Ensuite, nous avons développé l'idée selon laquelle la différence de discours qu'on retrouve au sujet des mystères, c'est-à-dire élogieux et critique, pourrait être le reflet de l'existence de différents mystères, plus ou moins estimés dans l'opinion publique. Les mystères privés, comme ceux auxquels prend part le *Superstitieux* de Théophraste, ou Antisthène, DL, VI, 4, et probablement *Hippolyte* dans la pièce d'Euripide du même nom, v.953, seraient l'objet d'un mépris dans les discours officiels. Au contraire, les mystères d'Éleusis, hautement estimés, seraient l'objet d'éloges, comme on en retrouve dans le Panégyrique d'Isocrate, par. 28, le *Rhésus* du pseudo-Euripide, v. 943-944, ou le paragraphe 36 du deuxième livre du *De Legibus* de Cicéron.

Concernant les *vates*, nous espérons avoir fait avancer la question du *vates* historique, question qui aura servi à notre démonstration. En effet, nous avons identifié trois grandes fonctions des *vates* : celle de prophète, celle de précepteur moral ou gnomique, et une fonction associée au diagnostic de maladies et à leur guérison. Nous avons aussi montré que l'association des *vates* à la poésie remonte bien avant le remaniement du terme par les poètes augustéens. Des passages aussi anciens que les fragments d'Ennius identifiaient déjà le *vates* à l'utilisation de vers. Nous avons également montré que les *vates* avaient un rôle associé à la religion, puisqu'ils étaient les voix humaines d'un délire inspiré et qu'ils étaient associés aux divinités latines de la prophétie, les Faunes. Finalement, nous avons préféré rejeter l'attribution du rôle de *sacerdos* aux *vates*, puisque les témoignages n'étaient pas tellement convaincants.

Au sujet de l'attribution du titre de *vates* à Orphée et Musée, nous avons proposé une analyse plus systématique que ce que nous avons vu ailleurs, bien que nous n'ayons rien proposé de tout à fait nouveau. En effet, les travaux sur Orphée (et Musée) comme modèle poético-vatique idéal chez les poètes augustéens sont nombreux⁵⁵⁶. Toutefois, notre apport aura été d'élargir les occurrences de l'association *vates*-Orphée à un auteur plus ancien que Virgile, Lucrèce. De plus, nous espérons avoir approfondi cette

⁵⁵⁵ « ἐν Ἀΐδου δεῖνα τί ἀπιστοῦσιν ». (Pourquoi ne craignent-ils pas les terreurs chez Hadès ?). Papyrus de Derveni, Col. V, ligne 5.

⁵⁵⁶ Wida, 2004, Desport, 1952, Pasco-Pranger, 2000, Winkler, 1987, Ross, 1975, p.23 à 38.

même association par notre étude systématique des fonctions du *vates*, mises en parallèle aux fonctions d'Orphée et Musée.

Bibliographie

- Asmis, E. (1992). An Epicurean Survey of Poetic Theories (Philodemus *On Poems* 5, Cols. 26–36). *The Classical Quarterly*, 42(2), 395-415.
- Asmis, E. (1995). Epicurean Poetics. Dans D. Obbink. (Éd.) *Philodemus and Poetry: Poetic theory and practice in Lucretius, Philodemus and Horace* (p. 16-34). Oxford, Oxford University Press.
- Asmis, E. (2008). Lucretius' New World Order: Making a Pact with Nature. *The Classical Quarterly*, 58(1), 141-157.
- Auger. (1777). *Oeuvres complètes de Demosthène et d'Eschine, traduites en français, Troisième volume*. (Six Volumes) Paris, France.
- Babut, D. (2019) [1974]. *La religion des philosophes grecs : De Thalès aux Stoïciens* (2^e édition). Paris, Les Belles Lettres.
- Babut, D. (2005). Sur les dieux d'Épicure. *Elenchos, Rivista di studi sul pensiero antico*, 26(fascicule 1), 79-110.
- Bailey, C. (1926). *Epicurus: The Extant Remains. With Short Critical Apparatus, Translation and Notes*. Oxford, Clarendon Press.
- Bailey, C. (1964) [1928]. *The Greek Atomists and Epicurus: A Study*. New York, Russell and Russell.
- Bailey, C. (1966) [1947]. *Commentary on De rerum natura, books I-III*. Oxford, Clarendon Press.
- Berti, M. (2017). *Digital Fragmenta Historicorum Graecorum (DFHG)*. A digital edition of the *Fragmenta Historicorum Graecorum* (FHG) by Karl Müller.
- Betegh, G. (2004). *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Bickel, E. (1951). Vates bei Varro und Vergil. *Rheinisches Museum für Philologie Neue Folge*, 94(4), 257-314.
- Boyancé, P. (1937). *Le culte des muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses*. Paris, Éditions De Boccard.
- Boyancé, P. (1975). Éleusis et Orphée. *Revue des Études Grecques*, 88(419), 195-202.
- Bremmer, J. N. (2012). *La religion grecque* (traduit par A. Hasnaoui). Paris, Les Belles Lettres.
- Bremmer, J. N. (2014). *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin, De Gruyter.
- Briau, R. (1885). Introduction à la médecine dans le Latium et à Rome. *Revue Archéologique*, 5, 385-392.
- Brisson, L. (1995). *Orphée et l'orphisme dans l'antiquité gréco-romaine*. Aldershot, Ashgate: Variorum.
- Burkert, W. (1985) [1977]. *Greek Religion. Archaic to Classical* (traduit par J. Raffan). Cambridge, Harvard University Press.
- Castner, C. J. (1982). Epicurean Hetairai as Dedicants to Healing Deities? *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 23(1), 51-57.
- Clay, D. (1983). *Lucretius and Epicurus*. Ithaca, Cornell University Press.
- Clay, D. (1998). *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Clinton, K. (1997). Eleusis and the Romans: Late Republic to Marcus Aurelius. Dans M. C. Hoff & S. I. Rotroff (Éds.), *The Romanization of Athens: Proceedings of an International Conference Held at Lincoln, Nebraska (April 1996)* (p. 208 et suiv.). Oxford, Oxbow Books.
- Cosmopoulos, M. B. (2015). *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Craik, E.M. (1987) "One for the Pot": Aristophanes' Birds and the Anthesteria. *Eranos*, 85, 25–34.
- Dahlmann, H. (1948). Vates. *Philologus*, 97(JG), 337-353.
- Daux, G. (1936). *Delphes au II^e et au I^{er} siècle : Depuis l'abaissement de l'Étolie jusqu'à la paix romaine, 191-31 av. JC*. Paris, Éditions de Boccard.
- Daux, G. (1967). Théores et théarodoques. *Revue des Études Grecques*, 80(379/383), 292-297.
- Delattre, D. et Pigeaud, J. (2010) *Les épicuriens*. Paris, Gallimard: Bibliothèque de la Pléiade.
- Demont, P. (1990). Les oracles delphiques relatifs aux pestilences et Thucydide. *Kernos*, 3, 147-156.
- Denova, R. (2018). The Mysteries. Dans R. Denova (Éd.) *Greek and Roman Religions* (p. 185-203). Hoboken, John Wiley & Sons, Ltd.
- De Plinval, G. (1959). *Traité des lois de Cicéron* (traduit par G. De Plinval). Paris, Les Belles Lettres.
- Desport, M. (1950). *Carmen, Vates, Camenes et Carmentis : Essai sur les termes qui servent à désigner la poésie et le poète et sur la notion de poésie dans la littérature latine jusqu'à Virgile*. (n.d.)
- Desport, M. (1952). *L'incantation virgilienne, Virgile et Orphée*. Paris, Les Belles Lettres.
- Daremberg, C. et Saglio, E. (1904). *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*. Paris, Hachette.
- Dottin, G. (1930). *Argonautiques Orphiques* (traduit par G. Dottin). Paris, Les Belles Lettres.
- Drachmann, A. B. (1977) [1922]. *Atheism in Pagan Antiquity* (traduit par I. Andersen). Chicago Ridge, Ares Publishers.
- Edmonds, R. G. (2011a). The "Orphic" Gold Tablets. Dans R. G. Edmonds (Éd.), *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion: Further along the Path* (p. 15-50). Cambridge, Cambridge University Press.

- Edmonds, R. G. (2011b). Who Are You? Dans R. G. Edmonds (Éd.), *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion: Further along the Path* (p. 3-14). Cambridge, Cambridge University Press.
- Edmonds, R. G. (2011c). Sacred Scripture or Oracles for the Dead? The Semiotic Situation of the "Orphic" Gold Tablets. Dans R. G. Edmonds *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion: Further along the Path* (p. 257-270). Cambridge, Cambridge University Press.
- Erlar, M. (2002). Epicurus as Deus Mortalis : Homoiosis Theoi and Epicurean Self-Cultivation. Dans D. Frede et A. Laks (Éds.) *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath* (p. 159-181). Leyde, Brill.
- Ernout, A. (1968) [1925]. *Lucretius : De la nature des choses* (traduit par A. Ernout). Paris, Les Belles Lettres.
- Ernout, A. & Robin, L. (1962) [1928]. *Commentaire du De rerum natura*. Paris, Les Belles Lettres.
- Foucart, P. (1906). Le culte de Dionysos en Attique. *Mémoires de l'Institut de France*, 37(2), 1-204.
- Fries, A. (2014). *Pseudo-Euripides, « Rhesus »: Edited with Introduction and Commentary*. Berlin, De Gruyter.
- Funghi, M. S. (1997). The Derveni Papyrus. Dans A. Laks & G. W. Most (Éds.), *Studies on the Derveni Papyrus* (p. 25-37). Oxford, Oxford University Press.
- Gera, D. (1999). Philonides the Epicurean at Court: Early Connections. *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik*, 125, 77-83.
- Giussani, C. (1896). *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex: Studi lucreziani (Vol. 1)*. Torino, Ermanno Loescher.

- Graf, F. (2011). Text and Ritual: The Corpus Eschatologicum of the Orphics. Dans R. G. Edmonds (Éd.), *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion: Further along the Path* (p. 53-67). Cambridge, Cambridge University Press.
- Graf, F. (2013a) [2007]. Dionysiac Mystery Cults and the Gold Tablets. Dans F. Graf et S. I. Johnston (Éds) *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets* (2nd éd., p. 137-166). Londres, Routledge.
- Graindor, P. (1927). *Athènes sous Auguste*. Le Caire, Imprimerie MISR.
- Grégoire, H. (1933). L'Authenticité du « Rhésus » d'Euripide. *L'Antiquité Classique*, 2(1), 91-133.
- Guittard, C. (2007). *Carmen et prophéties à Rome*. Turnhout, Brepols.
- Guthrie, W. K. C. (1956) [1935]. *Orphée et la religion grecque* (traduit par S. M. Guillemin). Paris, Payot.
- Hadzsits, G. D. (1908), Significance of Worship and Prayer among the Epicureans. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 39, 73-88.
- Hamilton, R. (1992). *Choes and Anthesteria : Athenian Iconography and Ritual*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Hardie, P. R. (1986). *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*. Oxford, Clarendon Press.
- Harrison, S. J. (2002). Ennius and the Prologue to Lucretius DRN 1 (1.1-148). *Leeds international classical studies*, 1.4. 1-13.
- Henrichs, A. (1972). Toward a New Edition of Philodemus' Treatise on Piety. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 13(1), 67-98.
- Jacoby, F. (1904). *Das Marmor Parium*. Berlin, Weidmann.
- Jeunet-Mancy, E. (2012). *Commentaire sur l'Enéide de Virgile par Servius. Livre VI* (traduit par E. Jeunet-Mancy). Paris, Les Belles lettres.

- Jocelyn, H. D. (1995). "Poeta" and "Vates": Concerning the Nomenclature of the Composer of Verses in Republican and Early Imperial Rome. Dans A. Porro, G. Milanese et L. Belloni (Éds.), *Studia classica Iohanni Tarditi oblata* (vol. I, p. 19-50). Milano, Vita e Pensiero.
- Johnston, S. I. (2013). The Myth of Dionysus. Dans F. Graf et S. I. Johnston (Éds) *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets* (2nd éd., p. 66-93). Londres, Routledge.
- Kany-Turpin, J. (1993). *De la nature par Lucrèce = De rerum natura : Texte original* (traduit par J. Kany-Turpin). Paris, Aubier.
- Kinkel, G. (1877). *Epicorum graecorum fragmenta*. Leipzig, B.G. Teubneri.
- Kleve, K. (1997). Lucretius and Philodemus. Dans M. H. Koenen, P. H. Schrijvers et K. Algra (Éds.) *Lucretius and His Intellectual Background: [Proceedings of the Colloquium, Amsterdam, 26-28 June 1996]* (p. 49-66). Amsterdam, North-Holland.
- Leonard, W. E. (1916). *Lucretius : De Rerum Natura* (traduit par W.E. Leonard). New York, EP Dutton.
- Liapis, V. (2012). *A Commentary on the Rhesus Attributed to Euripides*. Oxford, Oxford University Press.
- Linforth, I. M. (1973) [1941]. *The Arts of Orpheus*. New York, Arno Press.
- Long, A. A., & Sedley, D. (2001). *Les philosophes hellénistiques* (traduit par J. Brunschwig & P. Pellegrin). Paris, Flammarion.
- Miles, M. M. (2012). The Roman Propylon in the City Eleusinion. Dans B. D. Wescoat & R. G. Ousterhout (Éds.), *Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium* (p. 114-151). Cambridge, Cambridge University Press.
- Montarese, F. (2012). *Lucretius and His Sources: A Study of Lucretius, De rerum natura I 635-920*. Berlin, De Gruyter.
- Morand, A.-F. (2001). *Etudes sur les Hymnes orphiques*. Leyde, Brill.

- Muller, T. et Muller, C. (1842). *Fragmenta historicorum graecorum*. Paris, Editore Ambrosio Firmin Didot.
- Murley, C. (1947). Lucretius, De Rerum Natura, Viewed as Epic. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 78, 336-346.
- Nagel, T. (2012) [1941]. *Mortal Questions*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Nethercut, J. S. (2014). Ennius and the Revaluation of Traditional Historiography in Lucretius' De Rerum Natura. Dans C. Pieper et J. Ker (Éds.), *Valuing the Past in the Greco-Roman World: Proceedings from the Penn-Leiden Colloquia on Ancient Values VII*, 435-461. Leyde, Brill.
- Newman, J. K. (1967). *The Concept of Vates in Augustan Poetry*. Bruxelles, Latomus.
- Norlin, G. (1980) [1928]. *Isocrates: In Three Volumes (traduit par G. Norlin) (Vol. 1)*. Loeb Classical Library. Cambridge, Harvard University Press.
- Obbink. (1984). POXY. 215 and Epicurean Religious Theoria. Dans *Atti del XVII congresso internazionale di papirologia (Napoli, 19-26 Maggio 1983)*, (vol. 2, p. 607-619). Naples, Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi.
- Obbink, D. (1988) Hermarchus, Against Empedocles. *The Classical Quarterly*, 38(2), 428-435.
- Obbink, D. (1989). The Atheism of Epicurus. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 30(2), 187-223.
- Obbink, D. (1995). How to Read Poetry about the Gods. Dans Obbink, D. (Éd.). (1995). *Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace* (p. 189-209). Oxford, Oxford University Press.
- Obbink, D. (1996). *Philodemus On Piety, Part 1: Critical Text with Commentary*. Oxford, Clarendon Press.

- Obbink, D. (2011). Poetry and Performance in the Orphic Gold Leaves. Dans R. G. Edmonds (Éd.), *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion: Further along the Path* (p. 291-309). Cambridge, Cambridge University Press.
- O'Keefe, T. (2010). *Epicureanism*. Berkeley, University of California Press.
- Oulhen, J. (1992). *Les Théarodoques de Delphes* [Thèse de doctorat, Paris 10]. Histoire et archéologie des modes anciens.
- Parker, R. (2003) [1983]. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford, Clarendon Press.
- Pasco-Pranger, M. (2000). « Vates operosus »: Vatic Poetics and Antiquarianism in Ovid's « Fasti ». *The Classical World*, 93(3), 275-291.
- Plassart, A. (1921). Inscriptions de Delphes, la liste des Théorodoques. *Bulletin de correspondance hellénique*, 45, 1-85.
- Raubitschek, A. E. (1949). Phaidros and His Roman Pupils. *Hesperia*, 18(1), 96-103.
- Rist, J. M. (1972). *Epicurus: An introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rohde, E. (1972) [1920]. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks* (Traduit par W.B. Hillis). New York, Books for Libraries Press.
- Rosenbaum, S. E. (1989). The Symmetry Argument: Lucretius Against the Fear of Death. *Philosophy and Phenomenological Research*, 50(2), 353-373.
- Ross, D. O. (1975). *Backgrounds to Augustan Poetry: Gallus, Elegy, and Rome*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rotstein, A. (2016). *Literary History in the Parian Marble*. Washington, Center for Hellenic Studies.

- Roux, G. (1976). Aristophane, Xénophon, le Pseudo-Démosthène et l'architecture du bouleutérion d'Athènes. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 100(1), 475-483.
- Sanders, K. R. (2011). Philodemus and the Fear of Premature Death. Dans J. Fish and K. R. Sanders (Éds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition* (p. 211-234). Cambridge, Cambridge University Press.
- Sedley, D. (1976). Epicurus and His Professional Rivals. Dans A. Laks et J. Bollack (Éds.), *Études sur l'épicurisme antique* (p. 121-59). Lille, Publications de l'Université de Lille III.
- Sedley, D. (1997). How Lucretius Composed the *De rerum natura*. Dans M. H. Koenen, P. H. Schrijvers et K. Algra (Éds.), *Lucretius and His Intellectual Background : [Proceedings of the Colloquium, Amsterdam, 26-28 June 1996]* (p. 1-20). Amsterdam, North-Holland.
- Sedley, D. (1998). *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Segal, C. (1990). *Lucretius on Death and Anxiety: Poetry and Philosophy in De rerum natura*. Princeton, Princeton University Press.
- Sider, D. (1995). Epicurean Poetics : Response and Dialogue. Dans D. Obbink (Éd.), *Philodemus and poetry: Poetic theory and practice in Lucretius, Philodemus, and Horace* (p. 35-41). Oxford, Oxford University Press.
- Sider, D. (1997). *The Epigrams of Philodemos : Introduction, Text, and Commentary*. Oxford, Oxford University Press.
- Sourvinou-Inwood, C. (2003). Festival and Mysteries: Aspects of the Eleusinian Cult. Dans M. B. Cosmopoulos (Éd.), *Greek Mysteries: The Archaeology of Ancient Greek Secret Cults* (p. 25-49). Londres, Routledge.
- Vian, F. (Éd.). (1987). *Les argonautiques orphiques*. Paris, Les Belles Lettres.

- Warren, J. (2004). *Facing Death: Epicurus and His Critics*. Oxford, Clarendon Press.
- Warren, J. (2009). Removing Fear. Dans J. Warren (Éd.), *The Cambridge Companion to Epicureanism* (p. 234-248). Cambridge, Cambridge University Press.
- West, M. L. (1983). *The Orphic Poems*. Oxford, Clarendon Press.
- Wida, E. M. (2004). *The Lyricus Vates Potens in Horace's Odes: Expression of Role and Establishment of Status* [thèse de doctorat, University of California, Irvine].
- Winkler, M. M. (1987). « Tuque Optime Vates »: Musaeus in Book Six of the Aeneid. *The American Journal of Philology*, 108(4), 655-660.
- Zeller, E. (1962). *The Stoics, Epicureans, and Sceptics* (traduit par O. J. Reichel). New York, Russell & Russell.